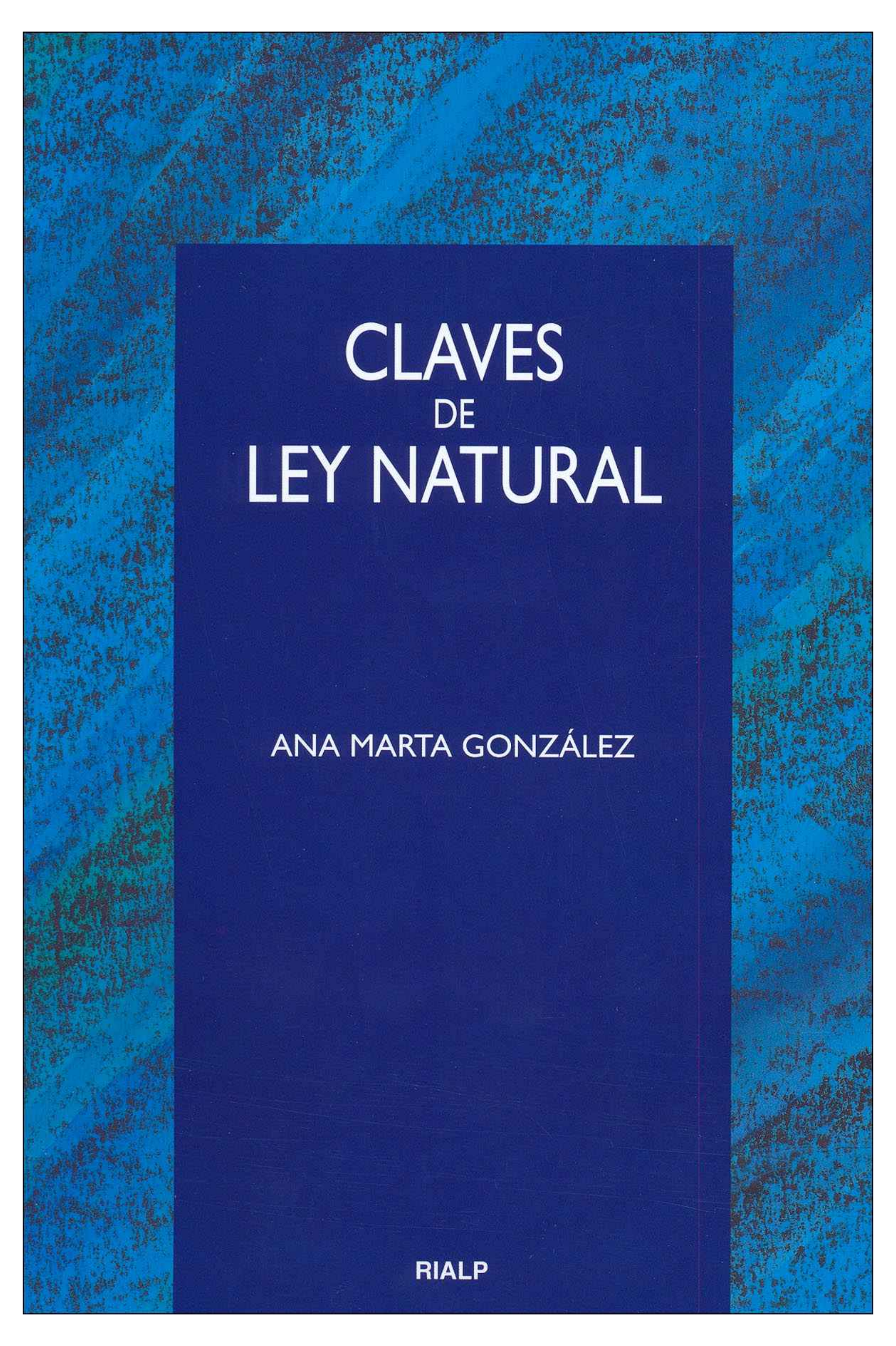

CLAVES
DE
LEY NATURAL
ANA MARTA GONZÁLEZ
RIALP

ANA MARTA GONZÁLEZ

CLAVES DE LEY NATURAL

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Aunque la génesis de este volumen ha sido un tanto accidental, la idea que da forma al conjunto enseguida captó mi interés: ofrecer al lector culto, no necesariamente un especialista en Santo Tomás ni en historia de la ética, una serie de claves conceptuales que le permitan comprender la doctrina tomista de la ley natural, así como el modo en que dicha doctrina ayuda a enfocar problemas éticos básicos.

El primero de estos objetivos —la presentación comprensiva de la doctrina tomista de la ley natural— se aborda en los capítulos segundo y tercero. De entre ellos, el segundo se dedica a examinar la conexión entre orden moral y legalidad, para lo cual condensa en unas pocas páginas aspectos centrales del pensamiento moral de Santo Tomás, tal y como se me presentaron después de impartir un curso monográfico sobre el Tratado de la ley, durante el curso académico 2004-2005. El tercer capítulo, en cambio, ya se centra específicamente en la noción tomista de ley natural, y constituye la versión breve de una conferencia preparada para el congreso *Ley natural y multiculturalismo* celebrado en la Universidad Católica de Valencia en abril de 2005, una vez que la versión original resultó ser demasiado extensa para su lectura. Precisamente al hilo de la redacción de esta conferencia concebí la idea de este proyecto.

Los restantes capítulos, en cambio, son desarrollos de ideas apuntadas por Santo Tomás en el lugar clásico para el estudio de la ley natural: la I.II.q. 94, a. 2. Allí, tras señalar que la ley natural prescribe hacer el bien y evitar el mal, Santo Tomás observa que el contenido básico del bien (que ha de hacerse) y del mal (que ha de evitarse) lo adquiere nuestra razón de manera natural, tan pronto «toma contacto»

con nuestras inclinaciones naturales. En ese lugar, Santo Tomás menciona expresamente tres inclinaciones, en las que quedan incoados tres géneros de bienes que pertenecen a la integridad de la naturaleza humana (vida, integridad sexual y verdad-justicia), cuya protección sería la tarea de algunos preceptos de ley natural.

De acuerdo con lo anterior, por tanto, el capítulo cuarto se dedica a glosar la naturaleza moral del bien de la vida; inicialmente, este capítulo fue escrito para el Congreso celebrado en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra en abril de 2005, sobre la encíclica *Evangelium vitae*. Los otros dos capítulos, en cambio, son inéditos, y han sido expresamente elaborados para cubrir el espectro de bienes fundamentales mencionados explícitamente por Santo Tomás en la cuestión 94 a. 2. Así, el quinto trata sobre la relevancia moral de la sexualidad humana, y el sexto sobre la verdad y la justicia como bienes incoados en la inclinación específicamente humana, la inclinación racional.

Cuando el libro estaba prácticamente concluido según este esquema, pensé que sería conveniente incluir, como introducción a todo el conjunto, el texto de una comunicación que presenté en un Congreso celebrado en la Universidad Pontificia de Salamanca en octubre de 2003 sobre el tema de *Razón Práctica*, y que lleva por título «De la razón a la verdad práctica»[1]. Aunque dicho texto no trataba directamente de la ley natural, ni siquiera de Tomás de Aquino, pensé que proporcionaba un marco adecuado para situar la rehabilitación contemporánea de la ley natural en el contexto más amplio de la historia reciente de la ética.

En efecto, desde que en torno a los años setenta tuviera lugar la llamada rehabilitación de la filosofía práctica, particularmente de la mano de Aristóteles y de Kant, no sólo han proliferado los estudios sobre distintos aspectos de la filosofía moral de estos autores, sino que se han puesto en marcha líneas de investigación dirigidas a destacar lo que ambos tienen en común, más allá de sus evidentes diferencias. Ahora bien: tal y como yo lo veo, esta línea de investigación reclama de modo casi natural una renovación del pensamiento moral de Tomás de Aquino, quien, no sólo desde un punto de vista cronológico, sino también conceptual, ocupa un lugar intermedio entre Aristóteles y Kant.

En todo caso es cierto que desde hace un par de décadas venimos asistiendo a un resurgir de la filosofía moral de inspiración

---

[1] Publicado en *Filosofía Práctica y Persona Humana*, Biblioteca Salmanticensis. Estudios 262, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, pp. 87-99.

tomista[2], que casi siempre ha adoptado la forma de un retorno —no siempre libre de controversias— a su doctrina de la ley natural, la cual no sólo pasa por ser la aportación más específica del Aquinate a la historia de la ética, sino que tanto por razones sistemáticas como históricas ocupa un lugar privilegiado en la historia del pensamiento moral y jurídico.

La relevancia sistemática de la doctrina tomista de la ley natural

Afirmar que la doctrina tomista de la ley natural constituye la aportación más específica de Santo Tomás a la historia de la ética requiere una precisión, pues, sin duda, la apelación a una ley natural como criterio moral no carece de precedentes en la filosofía antigua —en particular en el estoicismo. Por otra parte, contemporáneos de Santo Tomás, como Alejandro de Hales también dedicaron algunos artículos al tema de la ley natural. Por ello, la razón por la cual se identifica a Santo Tomás con esta doctrina tiene que ver más bien con el lugar que le asignó en el contexto de su pensamiento moral.

Una mirada a la estructura de la *Segunda Parte* de la *Suma Teológica*, que Santo Tomás dedica al obrar humano, resulta sumamente reveladora a este respecto. Como es sabido, la parte moral de la *Suma* se abre con un *Prólogo* en el que se resalta la libertad del hombre y se continúa con el *Tratado del fin último*, dedicado a examinar cuál es el último fin de la vida humana, al que el hombre debe orientar sus actos. A partir de aquí, Santo Tomás estudia los actos humanos y, seguidamente, sus principios. Según Santo Tomás estos principios son de dos clases: intrínsecos y extrínsecos. Entre los primeros figuran la

---

[2] Cf. Weinreb, Ll., *Natural Law and Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1987. Rhonheimer, M., *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1987. Nelson, D. M. *The priority of prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the implications for modern Ethics*, The Pennsylvania University Press, Pennsylvania, 1992. George, Robert P., *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Clarendon Press, Oxford, 1994. George, R. P. (ed.), *Natural Law, Liberalism, and Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1996. González, A. M., *Moral, Razón y Naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998. (2ª ed., 2006) Borman, F. J., *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur Handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom Natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1999. Oderberg, D.&Chappell, T., *Human values: new essays on ethics and natural law*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York, Palgrave Macmillan, 2004.

razón y la voluntad; entre los segundos, la ley y la gracia. De acuerdo con esto, por tanto, la ley es un principio extrínseco.

Sin embargo, llegados al *Tratado de la ley* descubrimos que hay muchos tipos de leyes: la ley eterna, la ley humana, la ley divina —antigua y nueva—; Santo Tomás habla incluso, tomando literalmente a San Pablo, de una ley del *fomes*, que es ley sólo en sentido derivado. Pues bien: la relevancia de la doctrina tomista de la ley natural reside precisamente en el modo en que Santo Tomás la situó en el centro mismo de estos tipos de legalidades, al tiempo que dejaba clara su conexión con la doctrina de los hábitos —que él había desarrollado sobre todo al hilo de Aristóteles.

En efecto: aunque la articulación de ley humana y ley divina había sido hecha posible por San Agustín —cuya noción de ley eterna[3] permite reducir a la unidad de la sabiduría divina las múltiples legalidades que registramos en el mundo natural y el humano—, la aportación más específica de Santo Tomás consistió en vincular la misma ley eterna con el dinamismo de la razón práctica tal y como había sido descrito por Aristóteles. Y el modo de hacerlo fue precisamente introduciendo la noción de ley natural, que Santo Tomás define como una peculiar participación de la criatura racional en la ley eterna: una participación activa, en virtud de la cual, el ser racional, a diferencia del ser no racional, puede llamarse legislador. Ahora bien: al afirmar que el hombre participa *activamente* y no sólo pasivamente de la ley eterna, Santo Tomás afirma también que, en la ley natural, el hombre posee un principio intrínseco, y no sólo extrínseco, con el cual dirigir sus actos. Esto nos sugiere que la noción de ley natural constituye en Santo Tomás algo así como un *concepto límite*. En efecto: por ser ley debía ser un principio extrínseco; por ser natural, debía ser un principio intrínseco. Esta tensión es de hecho lo más característico de la doctrina tomista de la ley natural: el hombre es el legislador legislado. En todo caso, sobre esta base Santo Tomás queda en condiciones de justificar la creación de leyes por parte del hombre, y más en general, asumir en lo esencial la filosofía moral aristotélica.

En este sentido, y si, como muchos autores se esfuerzan actualmente en destacar, existen semejanzas no despreciables entre la razón práctica aristotélica y kantiana, tales semejanzas son todavía más notables en el caso del Santo Tomás, precisamente porque en él la referencia a la ley adquiere un protagonismo mayor que en Aristóteles, y porque —en esta misma línea—, la propia noción de ley natural puede considerarse un precedente de esa ley de la razón práctica que Kant destaca como núcleo del razonamiento moral.

---

[3] Cf. S. Agustín, *Contra Faustum*, l. 22, c. 27; *De libero arbitrio*, l. 1, c. 6.

Ciertamente, lo anterior necesita muchas precisiones: por de pronto, aunque, desde un punto de vista histórico, la ley natural puede verse como un paso hacia la constitución de un criterio moral autónomo, lo cierto es que en Tomás de Aquino la ley natural se encuentra habitualmente encarnada en leyes positivas —ya humanas, ya divinas. Sin duda, esa «incorporación» de la ley natural en las leyes positivas no anula la diferencia entre ellas: Santo Tomás, ni más ni menos que Aristóteles o los juristas romanos[4], habla de dos fuentes del derecho —naturaleza y razonamiento humano, donde la palabra «naturaleza» no designa tanto una instancia biológica como más bien, la «razón natural» o «intelecto práctico». Pero la duplicidad de fuentes no le impide reconocer que la razón natural reclama internamente una concreción, una determinación histórica, de tal manera que esa determinación no puede considerarse sólo como el resultado de que la razón imponga su forma universal sobre un material empírico.

Por otra parte, la ley no es, en Santo Tomás, un puro *factum* de la razón. La misma definición de ley que nos ofrece el Aquinate —disposición racional, ordenada al bien común y promulgada por quien tiene a su cargo la comunidad— muestra que la noción de ley remite a la de bien común. En el caso de la ley humana la referencia al bien común presupone la sociabilidad natural del hombre, la cual no se cumple a menos que el hombre entre en una sociedad política. Sin duda, tampoco esto es del todo ajeno a Kant: basta pensar en la tercera fórmula del imperativo categórico, la que remite al reino de los fines. Por lo demás, aunque Kant no hable de sociabilidad natural del hombre —sino de la insociable sociabilidad del hombre—, sabemos que consideraba un deber moral el pasar del estado de naturaleza —que para él era un estado social, pero no civil— a un estado civil[5].

Con todo, más allá de esta analogía persiste la diferencia fundamental: Santo Tomás remite al bien para dar razón de la ley; para Kant, en cambio, el bien es ante todo un resultado del obrar conforme a la ley. Es decir, partiendo del *factum* de la ley, Kant tiene una visión construc-

---

[4] Cf. Comentario de Santo Tomás a la Ética a Nicómaco, Lectio XII.

[5] Más aún: incluso cuando Santo Tomás extiende la noción de ley más allá de la ley humana, a la ley divina, a la ley natural y a la ley eterna, no faltan motivos para establecer paralelismos con Kant. Así, si la ley divina, en Santo Tomás, remite a un bien común divino —a la comunión del hombre con Dios y, en Dios, con los demás hombres—, algo parecido se detecta en la referencia kantiana a la comunidad ética, basada en virtudes, que Kant distingue expresamente de la comunidad jurídica, basada en leyes. Por otra parte, una analogía con la ley natural se detecta también en una de las versiones de la primera fórmula del imperativo categórico, a saber, la que prescribe obrar de tal manera que la máxima de la propia acción pueda constituirse en ley universal de la naturaleza.

tivista de la ética; en cambio, partiendo de la inteligibilidad del bien, Tomás de Aquino tiene simplemente una visión *práctica* de la ética.

En efecto: con esta última expresión no se quiere decir otra cosa más que la siguiente: para Tomás de Aquino, el bien ha de hacerse —y por eso es práctico—, pero no es una pura construcción: de algún modo es anticipado intelectualmente. Aquí entra la noción tomista de razón natural o sindéresis, un hábito intelectual práctico que Santo Tomás a menudo califica de «semillero de virtudes». Según Santo Tomás, tal hábito —a pesar de llamarse «natural»— no es innato, sino adquirido: se adquiere tan pronto nuestra potencia racional asume intelectualmente los bienes incoados en nuestras inclinaciones naturales, pues de este modo, la razón queda en condiciones de proporcionar una guía intelectual a nuestro comportamiento. Tal guía intelectual es imprescindible si en última instancia hemos de actuar, y en general vivir, pues la vida humana, a diferencia de la vida animal, no se resuelve por instinto, es decir, por naturaleza, y, con todo, ha de tener en cuenta que el hombre posee una naturaleza.

La sindéresis, que tal y como apuntaba hace un momento recibe también el nombre de *semillero de virtudes*, contiene según Santo Tomás los principios del derecho. Sin duda, ni los principios de las virtudes, ni los principios del derecho lo son todo: a partir de ellos es preciso extraer y realizar conclusiones y determinaciones concretas. Y en ese proceso es posible equivocarse y confudirse de muchas maneras. Con todo, la sindéresis, o hábito de los primeros principios prácticos, es inextinguible como el intelecto mismo, y por ello constituye siempre un punto de esperanza.

Precisamente en esto último, Francesco Viola ha reconocido la importancia de la ley natural para el pensamiento moral cristiano: la ley natural es la presencia de lo divino en el hombre. Santo Tomás lo dice explícitamente, toda vez que pone en relación la ley natural con el texto del salmo IV: «Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien? Y responde*: La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes*, como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo —que tal es el cometido de la ley—, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nostros»[6].

En ese texto se advierte que mediante la noción de ley natural Santo Tomás persigue hacer explícito un aspecto que apenas estaba esbozado en la ética aristotélica de la recta razón, en la medida en que dicha ética es sobre todo una ética deliberativa que no atiende a la tan moderna cuestión del fundamento. Es este un nuevo aspecto en el que

[6] S.Th.I.II,q.91, a. 2.

la ley natural tomista se nos presenta con el carácter de un *concepto límite*, esta vez entre ética y metafísica. En efecto: aunque lo metafísico quede recogido en este caso en un texto bíblico, la glosa que hace Santo Tomás puede considerarse filosófica, pues diciendo que la luz de la razón natural no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros, no está tan lejos de la indicación aristotélica según la cual «el intelecto viene de fuera»[7].

Sin duda, como dice Viola, la reflexión precedente tiene gran importancia para el pensamiento moral cristiano. Con todo, esto último no quiere decir que la tesis en cuestión sea una tesis específicamente cristiana. Justamente, hablar de ley natural es un modo de referirse a algo que es vigente para todo ser racional, no por ser cristiano, sino por ser racional. A fin de destacar esto último convenientemente, me ha parecido oportuno dedicar el segundo capítulo de este libro a exponer el modo en que Santo Tomás concibe la relación entre ley humana, ley divina y ley natural.

En lo anterior va implícito que la ley natural es, ciertamente, la ley de la razón práctica. Ahora bien: a la hora de explicar la naturaleza y el proceder de la razón práctica, Santo Tomás recurre a Aristóteles: lo primero en el orden de la operación es el fin, que es un bien, o algo que se presenta como bien. En esto, pues, se distingue de Kant: lo primero, a la hora de actuar, no es la ley, sino el bien. Pero esta anotación ha de ser entendida correctamente: lo que mueve a actuar, en sentido propio, es algo percibido *bajo la razón* de bueno. Cuando un movimiento es simple reacción a la captación sensible de un bien no es acción en sentido propio. La acción no es un movimiento instintivo: presupone mediación racional. Por tanto, cuando decimos que lo primero en el orden de la acción no es la ley sino el bien, hemos de entender que se trata de algo que nuestra *razón* percibe como bueno, como conveniente a nuestra naturaleza racional, y, por tanto —porque, según dice Santo Tomás, la sustancia racional es querida por sí misma— como algo digno de ser realizado.

La doctrina tomista de la ley natural puede, pues, entenderse como la ley de nuestra razón práctica, es decir, como la ley que proporciona a nuestra razón su orientación más fundamental, sin la cual tampoco cabría hablar de ley humana o de ley divina. Ambas legalidades, en efecto, presuponen el hecho de que somos racionales, y de que nuestra razón práctica está ilustrada por un precepto básico, que nos impele a realizar el bien y evitar el mal.

---

[7] Aristóteles, *De gen. An.*, 736 b 23-29. En otro lugar, Aristóteles recuerda que Anaxágoras afirmaba que el intelecto es separado, a fin de que pueda mandar. Cf. *De Anima*, III, 4, 429 a 18.

Como es sabido, para el pensamiento moderno la doctrina de la ley natural se convirtió sobre todo en la pieza clave de un ordenamiento social según justicia. De este modo se operó una cierta reducción de la doctrina de la ley natural a la doctrina del derecho natural[8]. Por esa razón conviene insistir en que, en cuanto ley fundamental de la razón práctica, la doctrina natural no se reduce a una doctrina jurídica. Como apunta Santo Tomás, «todas las inclinaciones de cualquier parte de la naturaleza humana, sean concupiscibles o irascibles, en la medida en que son reguladas por la razón, pertenecen a la ley natural, y se reducen a un único precepto»[9]. Es decir: la ley natural no se refiere únicamente al contenido de la justicia, sino que abarca también la materia de otras virtudes. En este sentido, constituye la clave de la vida moral de la persona, la clave sin la cual no cabe articular debidamente bienes, virtudes y leyes.

Ciertamente, en el caso de Santo Tomás la articulación de estos conceptos se integra en una reflexión que no es simplemente filosófica, sino teológica. Sin embargo, cualquier lector interesado en profundizar en la estructura y el dinamismo de la razón práctica encontrará que las referencias teológicas del Aquinate no resultan en absoluto un obstáculo para la comprensión filosófica de la acción humana, pues es más bien partiendo de una comprensión filosófica de la acción humana —en lo esencial deudora de Aristóteles— como Santo Tomás logra encontrar un lugar para conceptos teológicos como la gracia, los dones y las virtudes infusas. Estos conceptos, necesarios cuando pensamos en la proyección teológica de la vida y los actos humanos, están lejos de anular la autonomía propia de la razón práctica, sino que más bien la presuponen y la confirman.

De cualquier forma, y no obstante su evidente deuda con el Estagirita, la reflexión moral del Aquinate no es una simple reproducción de Aristóteles. El hecho de que Santo Tomás haya pasado a la

[8] Aunque hay una diferencia apreciable entre la doctrina clásica del derecho natural y las doctrinas modernas de derechos naturales, no cabe tampoco ocultar su relación. En este sentido, podemos pensar en el papel de la doctrina de la ley y el derecho natural en el pensamiento revolucionario moderno. Esta es, en todo caso, la perspectiva desde la que el pensamiento liberal asume la doctrina de la ley natural como un avance histórico en su misma dirección. Sin duda, esta perspectiva es más que discutible cuando hablamos de Santo Tomás, cuya posición, como ha mostrado Richard Tuck, está más próxima al derecho natural clásico que al moderno. De cualquier manera, esto no impide reconocer en su pensamiento moral importantes indicaciones para afrontar retos políticos específicamente modernos, que tenemos hoy planteados —como la dialéctica fundamentalismo-relativismo, universalismo-diversidad cultural, etc.

[9] S.Th.I.II.q.94, a. 2 ad 2.

historia de la ética principalmente por su doctrina de la ley natural constituye una indicación relevante a este respecto. Pues esa doctrina, como tal, no la encontramos en Aristóteles. Y, no obstante, es precisamente esta doctrina la que ha desempeñado un papel principalísimo en la consideración moderna de la ética como un saber práctico, relativamente independiente de verdades reveladas y virtualmente universal.

La universalidad de la ley natural tomista, sin embargo, no debe entenderse como una universalidad abstracta. Como he tratado de mostrar, la ley natural, para Santo Tomás, reclama de suyo una concreción histórica, cultural, y es por eso mismo compatible con la diversidad de culturas, al tiempo que indica, también de manera diversa en cada cultura, la particularidad de cada una de ellas. Para referirme a esta peculiaridad de la ley natural tomista, he acuñado la expresión «universalismo tópico». Con ella trato de recoger una idea a la que Russell Hittinger dio una vez una expresión feliz: si la ley natural existe, existe con independencia de las teorías que hagamos acerca de ella[10]. Por consiguiente, también con independencia de la propia elaboración tomista.

La doctrina de la ley natural en la modernidad

Lo anterior no impide que, en su concreta formulación histórica, y en las reformulaciones sucesivas de las que fue objeto en la modernidad, la doctrina tomista de la ley natural goce de un lugar privilegiado en la historia del pensamiento europeo, por cuanto ha influido decisivamente en desarrollos posteriores de la ética filosófica, hasta el extremo de constituirse en teoría dominante hasta bien entrado el siglo XVIII. En efecto: como he referido en otro lugar,[11] la ley natural conoció en la edad moderna una elaboración sin precedentes en el marco de la Escolástica Española. Concretamente, la obra de Suárez (1548-1617) se difundió por toda Europa llegando a influir decisivamente en la obra de moralistas ingleses y alemanes.

A pesar de haber favorecido una visión más legalista de la ley natural que la presente en el propio Aquinate, y —según algunos— de avanzar una visión contractualista de la sociedad, la de Suárez era en lo fundamental una interpretación fiel al pensamiento de Santo Tomás. Sin embargo, tras la Reforma, el mundo protestante procuró desarro-

---

[10] Cf. Hittinger, R., «Natural Law and Virtue», en *Natural Law Theory*, ed. R. P. George, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 65.

[11] Cf. «Multiculturalismo y ley natural», texto inédito.

llar interpretaciones propias de la ley natural —es el caso de Grocio o Pufendorf. Como ha indicado Zuckert, la de Grocio, en particular, fue utilizada ampliamente por los pensadores *whig* que en Inglaterra se oponían a posiciones absolutistas[12], antes de que irrumpiera en escena la doctrina de Locke. Sin embargo, en puntos esenciales, la ley natural de Grocio se encontraba todavía bajo la estela del realismo moral de Suárez —y, por ende, de Santo Tomás. Este «inconveniente» —según ha mostrado Haakonssen— fue afrontado por Pufendorf en Alemania, y su propuesta —así como la de su discípulo Thomasius— tuvo asimismo una enorme repercusión por toda Europa[13].

Desde un punto de vista histórico puede señalarse a Hume como el responsable de que, a partir del siglo XVIII, la doctrina de la ley natural pasara a un segundo plano. Aun entonces, continuó siendo un punto de referencia hasta la aparición de la filosofía moral kantiana, en la cual perduran todavía importantes elementos de aquella doctrina.

La razón esgrimida por Hume para oponerse a la ley natural —entre otras doctrinas racionalistas— es que, a su juicio, en todas estas teorías éticas se discurre imperceptiblemente de enunciados de hecho —en los que se describe la naturaleza humana según diversos rasgos— a enunciados de deber —en los que se prescribe cómo debe actuar el hombre, pero tal inferencia es lógicamente imposible[14]. Como es sabido, a esta crítica se han sumado otras parecidas a lo largo del siglo XIX y XX, por parte de Stuart Mill[15], George Edward Moore[16] o John Dewey[17], entre otros, quienes, no obstante, pensaban más en la «naturaleza» que en la ley natural —que, como toda ley, es algo *de la razón*—, como criterio. Por lo que respecta a Hume, John Finnis ha apuntado que las versiones de la ley natural que él tenía en mente cuando formuló su crítica descansaban también en una deficiente concepción de la razón práctica[18] y eran por ello máximamente vulnerables a la ironía del escocés. Pero, tam-

---

[12] Cf. Zuckert, M., *Natural Rights and the New Republicanism, 1994.*

[13] Cf. Haakonssen, K., *Natural Law and moral philosophers. From Grotius to the Scottish Enlightenment,* Cambridge University Press, 1996, p. 37.

[14] Cf. Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, III, I, Oxford, Clarendon Press, 1967, p. 475.

[15] Cf. Stuart Mill, J., «Nature», en *Three Essays on Ethics, Religion and Society* (1874), ed. J. M. Robson, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 401-402.

[16] Cf. Moore, G. E., *Principia Ethica*, § 28.

[17] Cf. Dewey, J., «Contrary to human nature», *The later works*, vol.14, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, pp. 258-261.

[18] Cf. Finnis, J., *Natural Law, Natural Rights*, Oxford, New York, University Press, 1980, pp. 42-43.

bién según Finnis, esa crítica no tiene sentido dirigida a la versión tomista de la ley natural[19].

Aun compartiendo en este punto la observación de Finnis, me parece importante resaltar que la crítica de Hume no es pertinente también por otras razones, de carácter no específicamente ético sino epistemológico y metafísico, y que tienen que ver con sus mismos presupuestos empiristas. A causa de tales presupuestos, Hume no está en condiciones de aceptar una inteligibilidad implícita en la experiencia sensible, lo cual, sin embargo, es esencial no sólo para la ética tomista sino, en general para la aristotélica.

En realidad, es la persistencia de este lastre empirista lo que todavía hoy dificulta una recuperación integral, no fragmentaria, de la doctrina tomista de la ley natural. Pero afrontar estas cuestiones epistemológicas y metafísicas excede con mucho el propósito de este trabajo. Lo que me ha ocupado, más bien, es el análisis de la noción tomista de la ley natural, como un *concepto límite* en el que se dan cita los principios extrínsecos e intrínsecos del obrar humano, lo cual lleva incorporada una propuesta ética del todo singular.

En efecto: si tenemos en cuenta que, tal y como dice Aristóteles, en el ámbito práctico los principios son los fines por los cuales se obra, entonces la reflexión sobre la ley natural es también una reflexión sobre los fines del obrar humano, y, en definitiva sobre los fines del hombre mismo. A partir de aquí, sin embargo, resulta inevitable prolongar la filosofía moral en una filosofía política y, eventualmente, en una teología. En esto último se advierte nuevamente el carácter de concepto-límite con el que se presenta la noción tomista de ley natural. Ciertamente, según el propio Santo Tomás pone muchas veces de relieve la ley natural reclama intrínsecamente una sanción positiva, por parte de la ley humana —cuando pensamos en el fin de la vida política— y por parte de la ley divina —cuando pensamos en el fin de la vida humana en sentido absoluto. En uno y otro caso, subrayar la necesidad de sancionar la ley natural desde otra instancia es un modo

---

[19] Hay que decir en honor a la verdad, que aunque los conocedores del pensamiento moral tomista rechazaran siempre la crítica de naturalismo dirigidas desde posiciones afines a Hume, o Moore, lo cierto es que en no pocos casos las exposiciones usuales del pensamiento del Aquinate se hacían merecedoras de esas objeciones: especialmente en aquellos lugares donde hicieron fortuna las versiones racionalistas de la ley natural, se registraba una clara tendencia a interpretar determinados textos en clave biologista, perdiendo de vista la naturaleza misma de la razón práctica. Este fue el caso de no pocos teólogos morales alemanes, que en los años cuarenta del pasado siglo propugnaban una moral de tipo iusnaturalista, y que, una vez despertaron de su «sueño naturalista», pasaron a defender posturas radicalmente opuestas, en las que se pierde el sentido moral objetivo de los actos humanos.

de decir que el puro hombre natural no existe. Si a pesar de eso seguimos hablando de ley natural, y esforzándonos en distinguirla conceptualmente de la ley positiva es porque advertimos que la tensión hacia la positivización del orden moral no equivale a declarar su carácter puramente convencional o arbitrario —no importa que la arbitrariedad tenga por origen la voluntad humana o la divina. El puro hombre natural no existe, pero eso no significa que no haya un límite que permita distinguir el bien del mal. Hablar de ley natural es un modo de hablar de dicho límite.

Estoy convencida de que profundizar en la exposición tomista de la ley natural es un modo de profundizar en las tensiones típicamente humanas que hacen del hombre la piedra de escándalo de la filosofía, o, en general, que hacen de la filosofía una tarea específicamente humana. Recordar esto es tal vez más necesario en tiempos como los nuestros, en los que lo humano, y por consiguiente lo ético, está particularmente amenazado por el imperialismo de la razón científico-positiva.

Pamplona, 26 de junio de 2005

CAPÍTULO I

DE LA RAZÓN A LA VERDAD PRÁCTICA*

Detrás del renovado interés por la razón práctica que ha caracterizado las últimas décadas del siglo XX se encuentran motivos de tipo coyuntural y motivos de tipo académico.

Entre los primeros se cuenta la percepción del pluralismo ético como un factor políticamente desestabilizador, particularmente cuando dicho pluralismo se manifiesta bajo la forma de la diversidad cultural en el interior mismo de las sociedades occidentales.

Entre los segundos hay que mencionar la percepción más o menos articulada de que el discurso ético, tras el apogeo de la metaética a mediados de siglo, necesitaba una profunda renovación. De ello daba ya buena cuenta Elizabeth Anscombe en su célebre artículo «Modern Moral Philosophy», publicado en el año 1958[1]. Pero esta percepción quedó sintetizada de manera inmejorable en el título de los dos volúmenes editados por Manfred Riedel en 1970 bajo el título genérico de «La rehabilitación de la filosofía práctica»[2].

---

* Este capítulo introduce muy ligeras variaciones sobre la versión publicada en *Filosofía Práctica y Persona Humana*, Biblioteca Salmanticensis. Estudios 262, Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, pp. 87-99.

[1] Anscombe, E. G. M., «Modern Moral Philosophy», en *Collected Philosophical Papers,* vol. III, Blackwell, Oxford, 1981, pp. 26-42. El artículo había sido publicado por primera vez en *Philosophy,* 33, 1958, pp. 1-19.

[2] Manfred Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie,* Band I: *Geschichte, Probleme* (1972); Band II: *Rezeption, Argumentation, Diskussion,* Verlag Rombach Freiburg, 1974.

1. La rehabilitación de la filosofía práctica de la mano de Kant y Aristóteles

Aunque el libro como tal abordaba la cuestión desde numerosos frentes y perspectivas, un número apreciable de contribuciones dejaban traslucir dos inspiraciones fundamentales: Kant y Aristóteles[3], que de este modo se constituían en los puntos de referencia de una nueva etapa en historia de la ética del siglo XX: una etapa en la que la acción y la racionalidad práctica pasaban a constituir nuevamente el centro del debate ético, después de un periodo de oscuridad que se alargó desde el siglo XIX hasta la posguerra[4].

Y es que más allá de sus obvias diferencias —a las que haré referencia más adelante—, ambos autores consideran que la razón práctica es *algo más* que una instancia directiva de la acción.

En efecto: que nuestras acciones admiten una dirección racional es, al fin y al cabo, la hipótesis sobre la que trabaja toda filosofía moral, incluso aquellas que —como la de Hume— suponen que el último motor de nuestra conducta no es otro que nuestras pasiones, y que la razón, por consiguiente, no tiene más que una función meramente instrumental, limitándose a canalizar impulsos en última instancia sensibles hacia la satisfacción de necesidades en último término sensibles.

---

[3] Kant estaba presente de manera explícita en las contribuciones Norbert Hoerster, Willi Oelmüller, o Kaulbach, pero también —de un modo ciertamente más heterodoxo— en el artículo de Habermas, que resumía los puntos fundamentales de las llamadas «éticas dialógicas». Por su parte, Aristóteles estaba presente de manera singular en contribuciones del propio Riedel, Günther Bien, Helmut Kuhn, Joachim Ritter, así como en el valioso artículo de Fernando Inciarte sobre el concepto aristotélico de verdad práctica, una noción cuyas implicaciones todavía no se han estudiado en profundidad.

[4] En Alemania, el renacimiento de la filosofía práctica se vinculó a los trabajos de Ritter sobre Aristóteles, aunque posteriormente alcanzó a otros autores. Así, no muchos años más tarde, varios de los estudios sobre el pensamiento moral de Tomás de Aquino propusieron la revisión de la clásica doctrina tomista de la ley natural como ley de la razón práctica. Es el caso de los estudios de Kluxen (*Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin,* Matthias Grünewald, 1964) en Alemania, o Germain Grisez en Estados Unidos («The first principle of practical reason. A commentary on the S. Th q. 94, a. 2, en *Aquinas: a Collection of Critical Essays,* ed. A. Kenny, MacMillan, London, 1969. El artículo había sido publicado en 1965 en *Natural Law Forum,* vol 19, pp. 168-196), que abrieron una línea interpretativa no exenta de controversia dentro del tomismo, continuada en la actualidad por autores como Rhonheimer (*Natur als Grundlage der Moral,* Tyrolia Verlag, München, 1987; *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis,* Berlin, Akk Verlag, 1994) o John Finnis (*Natural Law, Natural Rights,* Oxford University Press, 1980; *Fundamentals of Ethics,* Georgetown University Press, 1983) respectivamente.

Pero tanto para Aristóteles como para Kant, hablar de «razón práctica» implica algo más. Concretamente, implica sostener que la razón dirige la acción *porque ella misma prescribe actuar de una determinada manera y no de otra.* Con otras palabras: para ellos, la razón no se comporta ya simplemente como el timón que aprovecha el viento de las pasiones *para* dirigir la nave hacia la satisfacción de intereses en última instancia sensibles, sino más bien como el motor de nuestras acciones, a las que imprime una forma racional, que no es simplemente instrumental.

Ambos autores han puesto suficientemente de relieve este punto[5]: los dos coinciden en señalar una distinción esencial entre la razón práctica y la razón técnica; y los dos entienden, asimismo, que la razón práctica no es en ningún caso mera función de la naturaleza sensible. Lo que llamamos «acción» no se entiende en ningún caso por referencia a ciegos impulsos sino a razones.

Que nuestras acciones obedezcan no simplemente a impulsos sino a razones —a motivos, más que a causas físicas— es la condición de posibilidad de una filosofía moral que no quiera verse como un capítulo particularmente complejo de la física o de la psicología. Aunque a esta última postura no le han faltado partidarios ilustres —como Hobbes[6] o Schopenhauer[7]— parece claro que el mundo humano en general, y la ética filosófica en particular sólo comparece allí donde al menos se pone entre paréntesis la posibilidad del determinismo psicológico, y se reconoce —o bien se postula— la posibilidad

---

[5] Aristóteles, con su distinción entre praxis y poíesis, y Kant, con su distinción entre imperativos hipotéticos y categóricos.

[6] Hobbes, *Leviatán*, capítulo 9 (Alianza editorial, Madrid, 1996, tr. Carlos Mellizo).

[7] «El hombre es, como todos los objetos de la experiencia, un fenómeno en el espacio y en el tiempo; y, dado que la ley de causalidad rige a priori, y por lo tanto sin excepción, a todos aquéllos, también él tiene que estar subordinado a ella. Así lo dice a priori el entendimiento puro, así lo corrobora la analogía que se mantiene a través de toda la naturaleza; y así lo atestigua a cada momento la experiencia, siempre y cuando uno no se deje engañar por la ilusión que surge del hecho de que, en la medida en que los seres naturales, ascendiendo cada vez más, se vuelven más complicados y su receptividad se eleva y se refina (desde la meramente mecánica a la química, eléctrica, estimulativa, sensible, intelectual y, finalmente, racional), también la naturaleza de las causas eficientes tiene que mantener un paso semejante y, a cada nivel, resultar acorde con los seres sobre los que se debe ejercer la acción: de ahí que entonces las causas se presenten cada vez menos palpables y materiales: de modo que, al final, no son ya apreciables para la vista, pero sí son accesibles para el entendimiento que en el caso individual las supone con inquebrantable confianza y las descubre con la pertinente investigación». Schopenhauer, *Sobre la libertad de la voluntad* (45) (en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1993, tr. Pilar López Santamaría).

de la acción libre, es decir, la posibilidad de actuar como fruto de una deliberación conforme a razones, y no simplemente a consecuencia de un impulso cuyo origen, al menos de manera inmediata, no controlamos.

En este sentido, tanto Aristóteles como Kant demuestran haber comprendido la naturaleza de la acción cuando le atribuyen una forma racional. Aristóteles recoge este aspecto en su concepto de «prohairesis», y Kant en el de «máxima». Ahora bien: esta comprensión de la acción se corresponde, a su vez, con la percepción del hombre como una clase peculiar de principio. Con otras palabras: no es sólo que la acción tenga una forma racional, sino que dicha forma racional tiene su origen inmediato en el hombre mismo.

Este último aspecto es evidente en Kant, quien, como sabemos, contrapone la libertad a la causalidad natural: mientras que la causalidad natural implica simpre un antecedente, la libertad implica un comenzar *desde sí mismo*. Pero una idea similar la encontramos también en Aristóteles, quien tras describir la elección como «inteligencia deseosa o deseo inteligente», observa de manera lacónica: «y esta clase de principio es el hombre»[8]. El hombre es, en efecto, una clase peculiar de principio, y no un paso más en el proceso universal de la naturaleza. El hecho de que, en el contexto de la filosofía aristotélica, definir al hombre como una clase de principio no sea incompatible con definirlo como un cierto ser natural —al fin y al cabo la naturaleza es para Aristóteles también un cierto principio— no debería confundirnos en lo esencial: Aristóteles distingue claramente entre potencias activas naturales y racionales, y entiende que el obrar libre no es una operación natural en el mismo sentido en que lo es el calentar del sol.

En todo caso, resaltar estos aspectos comunes a Kant y Aristóteles, tal y como vengo haciendo hasta aquí, no implica negar sus diferencias a la hora de comprender y desarrollar la razón y el razonamiento práctico. Sin embargo, tengo para mí que tales diferencias, de las que hablaré más adelante, son en buena parte reconducibles a su metafísica, y en última instancia sólo pueden ser resueltas en ese terreno.

Lo dicho hasta el momento, sin embargo, basta para comprender un poco mejor por qué la rehabilitación de la filosofía práctica ha venido de la mano de estos dos filósofos, que no por casualidad constituyen la fuente de inspiración de los autores que más han

---

[8] *Ética a Nicómaco,* VI, 2. (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, tr. Julián Marías y María Araujo).

contribuido a animar la filosofía práctica de los últimos años: Rawls[9] y MacIntyre, o, aunque no me referiré directamente a ellos aquí, Habermas y Gadamer.

Mientras que Rawls desarrolló una personal interpretación de la razón práctica kantiana, capaz de inspirar una alternativa contractualista al utilitarismo imperante hasta entonces en el pensamiento político liberal, MacIntyre ha sido en gran medida responsable de la rehabilitación del concepto de virtud —e indirectamente, uno de los detonantes de la corriente política comunitarista[10].

Sin duda, tanto la filosofía de Rawls como la de MacIntyre representan actualizaciones parciales y culturalmente mediadas, de la razón práctica kantiana y aristotélica respectivamente. No podría ser de otro modo, pues ambos autores leen a Kant y Aristóteles desde el presente. Sin embargo, en nuestro contexto cultural, es la recuperación de Aristóteles la que, a mi entender, plantea problemas filosóficos que exceden el campo específico de la ética y permiten retomar algunos hilos del debate sobre la modernidad.

---

[9] Como han indicado varios de sus discípulos, las clases de historia de la ética impartidas por Rawls en Harvard en los años sesenta y setenta, se distinguían notablemente del discurso entonces vigente en la universidad americana, proclive a simplificar la historia de la ética y a pasar por alto cuestiones sustantivas (Cf. Korsgaard, Herman, Reath (eds.), *Reclaiming the history of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge University Press, 1997). En llamativo contraste con este modo de hacer, Rawls se esforzaba en mostrar a sus alumnos, al hilo de la historia de la ética, la relevancia práctica de los problemas filosóficos tratados. Ciertamente, mostrar la relevancia práctica de la filosofía no implica de suyo un concepto elaborado de razón práctica, aunque para Rawls —en quien la primacía kantiana de la razón práctica entra en diálogo con una tradición pragmatista— ambas cuestiones se encuentran estrechamente entrelazadas.

[10] En el ámbito estrictamente académico la obra de MacIntyre ha suscitado una previsible aunque parcial rehabilitación del comentador de Aristóteles, Tomás de Aquino, rehabilitación a la que ha contribuido también el propio MacIntyre (Cf. MacIntyre, A., *First Principles, Final Ends and some contemporary philosophical issues*, Marquette University Press, 1994) Menos previsible era el impacto que ha tenido sobre los estudiosos de Kant, que en los últimos años se interesan de manera creciente bien por el concepto de virtud —es el caso de Nancy Sherman (Cf. Sherman, N., *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on virtue*, Cambridge University Press, 1997)—, bien por las posibles intersecciones entre las concepciones kantiana y aristotélica de razón práctica —en el caso de Christine Korsgaard (Cf. Korsgaard, C., «From Duty and for the Sake of the Noble. Kant and Aristotle on Morally Good Action», in S. Engstrom and J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, 1996, pp. 203-236. And «Aristotle and Kant on the source of value», in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996, pp. 225-248).

2. La pre-modernidad de Aristóteles

Ciertamente, nadie duda de que la recuperación de Aristóteles ha imprimido un nuevo sesgo al debate que dominó gran parte de la ética del siglo XX, y que, en sus puntos fundamentales, oscilaba entre los extremos definidos por las éticas ilustradas. En este contexto, la irrupción de Aristóteles significó la aparición de un interlocutor diferente, que, además de reintroducir elementos secularmente marginados del debate ético moderno —de manera notoria la noción de virtud— lograba sustraerse a las disyuntivas que venían caracterizando a este mismo debate prácticamente desde su origen: intención o consecuencias, deber o utilidad, construcción o reconocimiento de valores pre-existentes, etc.

En efecto, una mirada atenta a la concepción aristotélica de la razón práctica revela que el Estagirita se sustrae sin dificultad a semejantes alternativas[11]. Sin embargo, el hecho de que la razón práctica aristotélica se sustraiga a la dialéctica moderna no parece bastar hoy en día para constituirlo en una alternativa real a la filosofía moral kantiana, que, en el plano político, encuentra su expresión más coherente en el liberalismo político de Rawls.

Y es que la razón por la que Aristóteles no se ve afectado por la dialéctica moderna no es otra que su pre-modernidad filosófica, que muchos consideran inseparablemente unida a su pre-modernidad política y, por tanto, vinculada, entre otras cosas, a sus inaceptables opiniones sobre la esclavitud y la condición de la mujer —tan sólo dos de los aspectos derivados de la denostada «biología metafísica de Aristóteles».

Aunque en relación a esto último tiendo a pensar, con Julia Annas,[12] que es posible distinguir las tesis filosóficas de Aristóteles de posibles contaminaciones históricas, no dudo tampoco que una depuración filosófica de sus tesis más controvertidas no bastaría para describir Aristóteles como un moderno. Por ejemplo, cabría depurar su concepto de derecho natural de forma que no justificase la esclavitud y

---

[11] Así, por ejemplo, la distinción que Aristóteles establece entre razón especulativa y razón práctica no acarrea una concepción puramente constructivista del bien práctico. A su vez, su noción de bien práctico integra intenciones y consecuencias en el contexto de una única acción cuyo logos requiere tomar en consideración una pluralidad de circunstancias. Finalmente, «la buena acción», que para Aristóteles «es en sí misma un fin» (por tanto un deber), no admite una interpretación en clave instrumental: aun integrándose en una visión de la vida feliz, no puede considerarse nunca un puro medio o una mera función de la felicidad —menos aún si se concibe la felicidad como lo hace Aristóteles (plenitud de vida racional).

[12] Cf. Annas, J., «Aristotle on Human Nature and Political Virtue», en *Aristotle's Politics. A Symposium, The Review of Metaphysics,* 49, June, 1996, pp. 731-753.

sin embargo tal operación no transformaría el concepto aristotélico de derecho natural en el concepto moderno de derechos naturales o derechos del hombre: uno de los puntos esenciales de nuestra cultura política actual.

Pero lo que no gusta de Aristóteles —lo que a juicio de muchos le aleja definitivamente del mundo ético moderno, se encuentra en un nivel más básico, del que su «olvido» de los derechos humanos no es más que una consecuencia indirecta. Lo que no gusta de Aristóteles, por de pronto, se encuentra en el hecho de que su concepto de razón práctica no comporta la primacía de la razón práctica; en el hecho de que su alejamiento tanto del realismo ético al estilo de Moore como del constructivismo ético kantiano —por no hablar del utilitarista— se debe a que admite dos tesis que, a diferencia de lo que ocurre con la filosofía moral kantiana, contradicen el empirismo y la imagen científica del universo que hemos heredado de la modernidad: la noción de un intelecto de los primeros principios y una ontología finalista.

Si la noción de intelecto de los primeros principios —y, en general, la noción de primer principio— se nos antoja un resto de pensamiento dogmático inaceptable por una mente crítica, la noción de finalidad podría a lo sumo ser aceptada, como hace Kant, en el plano epistemológico —como una manera de hacernos cargo de fenómenos, que, por el momento, no alcanzamos a explicar según principios mecánicos— pero jamás como una tesis ontológica: una afirmación acerca de la realidad.

¿Pero estamos realmente abocados a una lectura tan inflexible de Aristóteles?

3. Una lectura alternativa de Aristóteles

Tengo para mí que Aristóteles está lejos de ser un pensador dogmático, en el sentido usual, moderno, de la expresión. Ciertamente, sin ofrecer una imposible «demostración» de los primeros principios, no deja de obsequiarnos en su *Metafísica* con una argumentación del principio de no contradicción que llega a incorporar lo que, parafraseando a Inciarte, podríamos llamar una «deducción trascendental» de la sustancia[13]. De acuerdo con tal argumento, la sustancia se revela entonces como un concepto estrictamente metafísico, que no presupone un mundo físico determinado —por ejemplo éste. Lo único que presupone es la estructuración de cualquier mundo posible en sustancias y

---

[13] Cf. Inciarte, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje: ensayos de metafísica*, Eunsa, Pamplona, 2004.

accidentes. El estudio pormenorizado de tal mundo —por ejemplo, la determinación de qué cosas son sustancias y cuáles no lo son— ya implicaría conjugar aquel principio metafísico con otros conocimientos y saberes, no estrictamente metafísicos y por tanto sujetos al error.

Algo semejante ocurre con el concepto de teleología. Aunque dicho concepto se presenta generalmente asociado a una cosmovisión (física) que ya no es la nuestra, conviene notar que, desde un punto de vista metafísico, no apunta de entrada más que a la distinción entre «ser» y «ser bueno o perfecto», que afecta a todos los seres sujetos a cambio. Por lo demás, determinar, a partir de aquí, qué cosas contribuyen a la perfección de cada ser implica conjugar este principio metafísico con otros conocimientos y saberes, no estrictamente metafísicos, que dependen más bien de las particulares características de este mundo físico, y por tanto de la experiencia en el sentido más ordinario de la palabra.

En este sentido conviene notar la analogía existente entre el proceder de la ciencia moderna y el conocimiento práctico del que hablaba Aristóteles. «Para saber lo que queremos hacer hemos de hacer lo que queremos saber», dice, y lo dice del conocimiento práctico. No está de más observar, sin embargo, que tales palabras se ajustan bastante bien al método de ensayo-error-corrección de ensayo sobre el que opera la ciencia moderna. Ahora bien: tanto en un caso como en otro —tanto el conocimiento práctico como la ciencia— reclaman constitutivamente la vigencia de ciertos principios (metafísicos), que operen como un criterio corrector de la experiencia. De la vigencia de tales principios depende, en efecto, la verdad científica y práctica.

Sin duda, la verdad de la ciencia y de la ética, la verdad teórica y práctica depende de muchas más cosas que de los principios —más bien sobrios— de la metafísica. Sin embargo, no puede darse sin ellos. Así, la verdad de un juicio depende de más cosas que del principio de no contradicción, pero no puede darse en contra de dicho principio. La verdad de una acción depende de más cosas que de una vaga noción de lo bueno y lo perfecto, pero no puede darse en contra de ella. En todo caso, es este minimalismo metafísico el que hace posible el crecimiento y el desarrollo —si se quiere el «maximalismo» científico y moral.

En efecto: determinar esas otras cosas de las que depende la verdad de los juicios y la verdad de las acciones requiere aprendizaje teórico y práctico. En ambos casos el papel de la experiencia es insustituible. Pero, al igual que ocurre en la ciencia, la experiencia no es sólo la del individuo aislado. También en ética hay un saber acumulado e incorporado en distintas prácticas y tradiciones que es al menos imprudente no tener en cuenta a la hora de la acción.

Que eventualmente alguna de esas prácticas haya de ser revisada es algo, asimismo, que cae dentro de lo razonable. En tiempo de Aristóteles la práctica de la esclavitud fue de hecho cuestionada. Que Aristóteles no se contara entre los detractores de toda esclavitud —es decir, que a pesar de criticar la esclavitud convencional siguiera admitiendo una esclavitud por naturaleza— no dice nada en contra de su metafísica. Dice tal vez más en contra de su apego a lo acostumbrado y a la experiencia.

4. Perfeccionismo aristotélico, formalismo kantiano

En realidad, el caso de Aristóteles podría servir para argumentar que, a fin de sustraerse a la influencia excesiva de lo acostumbrado, al peso excesivo de la tradición, tal vez sea necesaria más metafísica, no menos. Las teorías modernas de derechos naturales —precedente inmediato de las modernas declaraciones de derechos humanos— incorporan al discurso ético más metafísica, no menos, que la tradicional doctrina aristotélica de derecho natural. Y la experiencia moderna ha mostrado que ese *más* de metafísica puede tener efectos revolucionarios.

En las revoluciones modernas la apelación a derechos naturales inalienables y previos a la constitución de cualquier régimen político operó como un factor desestabilizador del *status quo*. Con autores como Locke o Paine, el lenguaje de los derechos naturales y de los derechos del hombre pasó a convertirse en un discurso legitimador de la rebelión contra el régimen establecido.

Desde entonces tal lenguaje se ha incorporado a nuestras tradiciones políticas, y ha perdido gran parte de su fuerza revolucionaria. A pesar de seguir con simpatía y admiración los sucesos de la Revolución Francesa[14], un ilustrado como Kant negó la existencia de un derecho a la revolución[15]. Con él, sin embargo, se asienta la idea de persona como sujeto de un único derecho humano —el derecho a la libertad—, que el poder político, para considerarse legítimo, ha de reconocer y garantizar para todos por igual.

Llegados a este punto, no es difícil percibir de nuevo lo que nos separa de Aristóteles —incluso si lo leemos a través de Hannah

[14] Kant, I., «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia,* Tecnos, Madrid, 1994, 2ªed, tr. Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo).

[15] Kant, I., *Metafísica de las costumbres, Principios metafísicos de la doctrina del derecho,* n. 320. (Tecnos, Madrid, 1999, 3ª ed, tr. Adela Cortina).

Arendt e interpretamos su concepción de la sociedad política como la sociedad de libres e iguales. Pues, como observara Constant, y ha recordado Isaiah Berlin en el siglo XX, detrás del uso del término «libertad» se esconden dos sentidos diferentes: la de los antiguos y la de los modernos. Libertad como participación en el gobierno de la *polis* y libertad como no-interferencia.

Pero es que, además, la libertad de la que habla Kant se predica universalmente de todo ser humano (incluso aunque él mismo no dejara de hacer ciertas diferencias entre varones y mujeres), como algo que antecede y permite juzgar *a priori* el orden político, mientras que la libertad y la igualdad que Aristóteles presupone en su comunidad política no son propiedades anteriores a ésta, sino más bien rasgos que florecen o mueren con ella.

Sin duda, Aristóteles estaría dispuesto a afirmar que es bueno para el hombre tender a una comunidad política, en la medida en que es a través de ésta como el hombre puede realmente perfeccionar su ser y cubrir el trecho que separa la mera vida de la vida buena. Desde este punto de vista, Aristóteles no carece de recursos teóricos para justificar lo que Kant califica de «deber moral» de salir del estado de naturaleza y entrar en un estado de derecho. Así, el propio Aristóteles no tiene inconveniente en preferir el gobierno de la ley sobre el gobierno de un hombre[16].

La diferencia entre ambos autores, sin embargo, no reside únicamente en el distinto énfasis que, a la hora de constituir la comunidad política, otorgan cada uno de ellos a la ley frente al dinamismo del agente individual; sino más bien en el carácter formal de la ley kantiana, que al concebirse a semejanza de las leyes de la geometría, persigue sólo el equilibrio de libertades negativas, desvinculándose de la tensión esencial de la libertad hacia el bien. En esto, pues —ya que no en otras cosas— Kant continúa la filosofía política de Hobbes: una filosofía para la vida, no para la vida buena —que se encomienda a la esfera privada.

Es apropiado, por tanto, distinguir a Aristóteles y a Kant en clave de perfeccionismo y formalismo respectivamente, incluso aunque ambos autores tengan tantas otras cosas en común y a menudo sus razonamientos arrojen similares resultados. Aún entonces, en efecto, permanece la diferencia básica, que en última instancia se puede retrotraer al contraste entre el principio teleológico y la imagen científica del mundo. Y es que, hasta cierto punto, el lenguaje de los derechos

---

[16] Aristóteles, *Política,* III, 16, 1287 a 3. (Gredos, Madrid, 1994, tr. Manuela García Valdés).

naturales o de los derechos humanos podría verse como un instrumento conceptual acuñado para defender fragmentos de una concepción del hombre, resquebrajada como consecuencia del moderno abandono de la visión teleológica de la naturaleza.

Por supuesto, ésa sería tan sólo una cara de la cuestión —una que podría tal vez ser calificada de nostálgica o incluso de reaccionaria. La otra —más moderna— se sirve del lenguaje de los derechos humanos para subrayar una distinción fundamental entre el hombre y el resto de la naturaleza[17], incorporando, de paso, la más moderna idea de «respeto».

De cualquier forma, tanto si el discurso sobre los derechos humanos es considerado un resultado colateral de la ruptura con la visión teleológica de la naturaleza, como si se considera un avance en el empeño por destacar al hombre del resto del universo, su fundamentación siempre ha constituido un problema: o bien trasladamos el discurso a un plano metafísico y finalmente teológico, o bien lo referimos a una doctrina que afirme la primacía de la razón práctica y su independencia de la razón especulativa.

Así, las primeras teorías de derechos naturales —la primera, la de Hobbes, introducida de contrabando, bajo la apariencia de una teoría más de la ley natural— no tenían inconveniente en justificarse apelando a cierta tradición teológica. La afirmación kantiana de la primacía de la razón práctica, por el contrario, ha hecho posible el que, al menos por algún tiempo, nos hayamos contentado con declaraciones de derechos humanos, sin preocuparnos excesivamente por su defensa teórica. En efecto: en nuestra cultura política actual, los derechos humanos se afirman como un hecho, por las mismas o parecidas razones que Kant afirma el «hecho» de la moral.

5. Hacia una justificación de nuestras instituciones

La afirmación de la moral como un hecho autónomo, sin embargo, es uno de los puntos más controvertidos de la filosofía moral

---

[17] Esta visión se encuentra hoy también en crisis, como lo prueba el hecho de que se esté procurando actualmente extender la noción de «derecho» de las personas a los animales. En intentos como este se reconoce el esfuerzo por superar una división, típicamente moderna, que, al tiempo que subraya la subjetividad de los seres racionales, reduce la naturaleza a pura exterioridad. Ahora bien: es un hecho que el problema no se plantea allí donde la naturaleza nunca ha dejado de designar un principio interno de operaciones. Como apuntaba anteriormente, tal concepción de la naturaleza es compatible con considerar al hombre como un tipo peculiar de principio.

kantiana. En la *Crítica de la Razón Práctica*[18], cuando enuncia esta tesis por vez primera, el propio Kant da la impresión de excusarse por no haber podido proporcionar una deducción trascendental de la moral en los términos exigidos por su propio método, tal y como había sido expuesto en la primera *Crítica*.

Haciendo honor a su deuda con Kant, John Rawls ha ofrecido en su *Liberalismo Político* algo muy semejante a una deducción trascendental de los principios de libertad e igualdad vigentes en la tradición política americana. Es decir: aceptando como un hecho dicha tradición, ha destilado tales principios como su necesaria condición de posibilidad. El éxito de tal empeño es de todos conocido.

Sin embargo, este tipo de justificación trascendental, en la medida en que parte de una tradición política determinada, se enfrenta hoy a un reto importante: justificar la concepción de las personas como libres e iguales frente a otras tradiciones culturales que pugnan por asentarse en su interior. Controversias aparentemente anecdóticas como la que rodea al uso del velo o el chador por mujeres musulmanas en países como Francia o España —aunque ciertamente no, hasta la fecha, en Estados Unidos— suelen poner de manifiesto la debilidad de nuestros argumentos, que —a pesar de ampararse en el lenguaje universalista de los derechos humanos—, acostumbran a concluir en frases como «nosotros vivimos así», «si son ellos los que vienen, que se adapten».

Lo que se echa en falta, en una palabra, es un discurso ético que se atreva a ir más allá de las convenciones jurídicas y políticas sobre las que las sociedades occidentales han organizado su convivencia. Tales convenciones son necesarias, pero no suficientes, especialmente en tiempos de crisis, cuando de un modo u otro empiezan a ser cuestionadas. Por supuesto, a los que no tienen razones siempre les queda el recurso al poder. Pero, incluso entonces, es preferible —al menos desde un punto de vista ético— usar el poder con razón a usarlo sin ella.

La cuestión es: ¿qué significa «razón» en este caso? ¿qué tipo de razones cabe emplear en discusiones de esta naturaleza? La respuesta, al menos de entrada[19], no puede ser otra que razones prácticas —que, sobra decirlo, no es lo mismo que razones pragmáticas. La diferencia

---

[18] Cf. González, A. M., *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral,* Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

[19] En última instancia, lo que se debería plantear es algo más radical y complejo, como cuál es la verdad del hombre —algo que puede parecer abrumador, tal vez porque es lo que con mayor urgencia necesitamos. Sin embargo, de entrada habría que comenzar recuperando la noción de verdad práctica.

entre (rectas) razones prácticas y razones pragmáticas la cifra Kant en la posible universalización de las primeras —lo cual las habilita como imperativos categóricos—, frente al carácter hipotético de las segundas, es decir, su ordenación a fines técnicos o felicitarios, que no pueden ser universalizados, sino, a lo sumo, generalizados. Aunque Aristóteles considera la acción prudente como un fin en sí mismo —es decir, en los términos en que Kant considera la acción moral—, no coincide con Kant en esta última apreciación.

En efecto: uno y otro coinciden en afirmar que se ha de seguir la recta razón, pero difieren en el modo de dar cuenta de su rectitud. Así, para Aristóteles, lo que convierte en recta una razón práctica no es su posible universalización sino su verdad. Ciertamente, la verdad —también la verdad práctica de la acción concreta— contiene siempre un elemento universal, pero entiende Aristóteles que este elemento universal se da particularizado en la acción concreta, con todas sus circunstancias, sin que quepa abstraerlo de dicha acción mediante una única operación intelectual. Mejor dicho: sí cabe, pero sólo si hemos tomado la precaución de universalizar una máxima en la que todos los aspectos relevantes para la acción particular han sido incluidos de antemano, para lo cual es precisa una aguda percepción moral que, a juicio de Aristóteles, no se da sin prudencia. Ahora bien, no hay prudencia sin virtud moral. Aristóteles, en efecto, entiende que la virtud es clave para una adecuada percepción moral. Su énfasis en este punto contrasta con el planteamiento kantiano, más preocupado por enunciar principios morales universales.

Sin duda, cabe argumentar que también Kant advierte la necesidad de desarrollar una «segunda naturaleza» —una naturaleza moral, que nos haga receptivos a incentivos propiamente morales, y no simplemente sensibles. Pero, en general, su psicología moral es bastante más tosca que la de Aristóteles, y, a diferencia de éste, no establece una clara conexión entre juicio moral particular y virtud. Su interés se concentra en ofrecer un criterio puramente racional de la moral. Y, en su planteamiento, esto parece reñido con hacer depender excesivamente el juicio moral de disposiciones morales virtuosas, en la medida en que esto parece introducir elementos subjetivos.

Esta objeción, sin embargo, olvida que los aspectos considerados por la prudencia admiten una articulación racional, una articulación dialéctica similar a la que Aristóteles ensaya en los *Tópicos*. Ciertamente, dicha articulación no se nos presenta con la sencillez de la fórmula que asociamos al imperativo categórico kantiano. Así, mientras que éste se vincula a una posible universalización de la máxima de la acción, la verdad práctica aristotélica reclamaría la articulación de las distintas facetas del bien humano implicadas en una acción concreta.

Pero que algún tipo de articulación racional sea en última instancia posible significa que el bien moral no es una intuición completamente inefable. En efecto: hablar de verdad práctica, esto es, de una verdad de la acción, significa que lo práctico no se reduce a prescripción pura, sino que encierra un *logos,* del que se puede hablar.

Pues la *verdad práctica no es sino la verdad de nuestras acciones, en la medida en que resultan de un razonamiento práctico verdadero.* Ciertamente, según Aristóteles, la condición esencial para hablar de un razonamiento práctico verdadero es que las deliberaciones que están en el origen de nuestras acciones discurran en conformidad con el apetito recto (Recuérdese, a este respecto, la conexión que él mismo establece entre prudencia y templanza, y, más en general, la conexión entre virtud moral y apetito recto). Pero aunque la rectitud subjetiva del apetito dependa de la virtud, tal rectitud, en sus rasgos generales, admite cierta comprobación externa. Ésta tiene lugar cuando sometemos nuestro proceso deliberativo a un contraste dialéctico. En esas ocasiones somos nosotros mismos los que dejamos traslucir los motivos que nos mueven —y por tanto la rectitud o falta de rectitud de nuestro apetito.

Estas reflexiones podrían resumirse diciendo que hay una verdad de la acción y es posible hablar de ella. Lo que no hay es un procedimiento único con el que resolver de una vez por todas cualquier discrepancia ética; no sólo porque hay algunas discrepancias que sólo se mitigan con virtudes, sino porque hay virtudes que sólo se desarrollan cuando hay discrepancias. La verdad práctica, tal y como la entiendo a partir de Aristóteles, no anula las discrepancias, pero permite convivir con ellas.

Por lo demás, como indicara Platón en el *Gorgias*, tampoco existe un modo de hacer hablar o escuchar al que no quiere hacerlo. De éste, sin embargo, cabría preguntarse si es realmente apto para la vida política. Si la vida política, como dice Aristóteles, se reconoce en la capacidad para hablar de lo justo y lo injusto, lo útil y lo nocivo, la respuesta es negativa. Pues es únicamente esta clase de conversación la que puede dar vida a una comunidad política.

En efecto: igual que no cabe constituir una sociedad de amigos del lobo sin hablar del lobo, no cabe constituir una sociedad política sin hablar de lo justo y lo injusto, lo útil y lo nocivo. De hecho, si hay sociedad política es porque, mal que bien, hablamos de estas cosas. El reto que tenemos planteado actualmente es la incorporación a este diálogo de gente procedente de otras tradiciones.

Fracasar en este empeño significaría constatar la imposibilidad de constituir *una* sociedad política. Desde luego, cabe preguntarse por qué habríamos de hacerlo, y si en general tal cosa es deseable.

Pero asumiendo que lo fuera, el diálogo político es imprescindible. Con todo, conviene advertir que el diálogo político se libra a distintos niveles. El más elemental supone haber aceptado de antemano una serie de premisas fundamentales, ordinariamente expresadas en la constitución. Pero una sociedad libre y abierta debe estar en condiciones de justificar tales premisas. En este caso, el discurso político ordinario debe hacer explícitos los principios que lo inspiran, para lo cual ha de situarse en un plano más filosófico.

Por supuesto, el hecho de abrir un diálogo de esta naturaleza no asegura la resolución de los conflictos concretos que tengamos planteados —y en la actualidad tenemos varios—: para quien vive instalado en el prejuicio o en la ideología no existen razones que valgan. Pero quien pretende obrar racionalmente no puede sustraerse indefinidamente a esta reflexión. Hacerlo sería una forma de dogmatismo. Si todo lo que podemos decir acerca de nuestro modo de vivir se reduce a nuestro apego a una particular tradición política, huelga decir que estamos muy mal pertrechados para enfrentarnos a otras tradiciones.

CAPÍTULO II
ORDEN MORAL Y LEGALIDAD

Son conocidas las palabras de Aristóteles con las que Santo Tomás inaugura su comentario a la *Ética a Nicómaco*: lo propio del sabio es ordenar. En efecto: si la razón es la facultad a la que compete conocer el orden o la inteligibilidad de las cosas, lo propio del hábito de sabiduría es perfeccionar la razón de tal manera que pueda discurrir de los primeros principios a las últimas conclusiones y de éstas a aquellos con la mayor seguridad y certeza. Por eso mismo, el sabio es el que está en mejores condiciones de clarificar en qué orden deben disponerse las partes de un todo, y cómo el todo en cuestión se debe ordenar a un fin[1].

Precisamente el orden que debe existir en las operaciones humanas —que es preciso distinguir de las operaciones naturales— constituye el objeto de la filosofía moral. Así, en el mismo *Proemio*, Santo Tomás describe la moral como un cierto tipo de orden, el orden que la razón introduce en los actos voluntarios. Según Aristóteles, son voluntarios los actos que proceden de dentro del agente, con conocimiento del fin. Sin embargo, como Aristóteles considera que el término «voluntario» se aplica también a los animales —que sólo poseen un conocimiento sensible del fin—, es conveniente precisar que en el caso del hombre sólo son voluntarios —sólo proceden realmente del interior del hombre— aquellos actos que son realizados con conocimiento *intelectual* del fin.

---

[1] «Cuius ratio est, quia *sapientia* est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis». [72705] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 1.

En todo caso, el hombre, a diferencia de los animales, es el único agente que puede tratar de introducir orden en sus actos, porque el orden —como bien explica Santo Tomás al comienzo de su comentario— es algo *de la razón*: sólo quien posee conocimiento intelectual puede efectivamente conocer la razón de medio para un fin, lo cual es imprescindible para introducir orden en cualquier todo complejo.

Precisamente la ética, decía, consiste en introducir orden en un todo complejo, que no es otro que la vida humana. La vida humana, en efecto, es un todo compuesto de eventos sobre los que no podemos decidir y operaciones voluntarias, que sí dependen de nosotros, y que incluyen el modo de reaccionar ante los eventos que suceden al margen de nuestra voluntad. Pues bien: a fin de introducir orden en ese todo complejo que es la vida humana —y dado que no cabe introducir orden en lo que no depende de nosotros— se han de considerar dos cosas: el orden de las operaciones humanas entre sí y el orden de cada una de ellas al fin[2]. En rigor, este último es prioritario, pues es de la ordenación racional y voluntaria de nuestras operaciones al fin[3] de donde deriva en última instancia el orden de las operaciones entre sí[4].

Ahora bien: ¿cuál es el fin al que ha de ordenar el hombre sus actos voluntarios? Según Aristóteles, tal fin no es otro que la *eudaimonia* —que suele traducirse por felicidad, aunque, dadas las connotaciones subjetivistas que esta noción adquiere en la modernidad, parece preferible hablar de «vida lograda»—. En efecto: a juicio de Aristóteles la *eudaimonia* no designa cualquier estado subjetivamente satisfactorio, sino una vida conforme a la virtud, es decir, una vida hecha de acciones que, si en última instancia resultan satisfactorias es porque son intrínsecamente perfectivas de nuestra naturaleza, porque perfeccionan la naturaleza humana en sus distintos aspectos, capacitando al sujeto humano para que actúe cada vez mejor en cuanto hombre; una vida, por tanto, que perfecciona al hombre en

---

[2] «*ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae*... Sic igitur moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem». [72706] *Sententia Ethic.,* lib. 1 l. 1 n. 2.

[3] «*subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem*». [72707] *Sententia Ethic.,* lib. 1 l. 1 n. 3

[4] Este es un rasgo general de todo orden: «Invenitur autem duplex ordo in rebus. *Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem*, sicut partes domus ad invicem ordinantur; *alius autem est ordo rerum in finem*. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut philosophus dicit in XI metaphysicae, ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem». [72705] *Sententia Ethic.,* lib. 1 l. 1 n. 1

cuanto individuo y en sus relaciones con los demás, sin olvidar tampoco la característica tensión del hombre a lo divino.

En ello va indicado que el *bien humano* es un bien práctico, es decir, un bien que ha de ser realizado mediante nuestras acciones; y va indicado asimismo que dicho bien no se constituye al margen de la naturaleza social del hombre.

1. La proyección política y teológica de la ética

En efecto: tal y como recuerda Santo Tomás en este mismo *Proemio*, el hombre es, tal y como apunta Aristóteles en varios lugares, un *animal social*, que no se basta a sí mismo para vivir, ni mucho menos para vivir bien. Esto hace que él mismo deba considerarse *parte* integrante, por un lado, de una comunidad doméstica, en la que se satisfacen las necesidades de la vida; y, por otro, de una comunidad política, en la que se dan las condiciones para una vida moral plena[5]. De ahí que la realización del bien humano incluya la referencia al bien doméstico y al bien político.

Ciertamente, el bien humano no puede reducirse al bien específico de esas comunidades. El ser humano no se agota en ser miembro de una familia o de una comunidad política. De ahí, por ejemplo, que, al decir de Aristóteles, el buen hombre y el buen ciudadano sólo coincidan en el mejor de los regímenes posibles. Por otra parte, el solo hecho de poder distinguir entre regímenes justos e injustos nos habla de que no hay una identidad perfecta entre ambos conceptos —buen hombre, buen ciudadano. Con todo, tampoco es cierta la tesis contraria, que separa radicalmente la perfección moral del individuo de su posible inserción en una comunidad política, pues no en vano es el hombre social por naturaleza —de donde se sigue que sólo reconocemos lo humano propiamente dicho cuando vemos al hombre participando de la vida social.

Por eso, aunque el hombre, considerado como una unidad sustancial, trasciende la comunidad doméstica y la política —que son unidades de orden—, sin embargo la participación del hombre en la vida familiar y política —cada una de las cuales actuando según su lógica propia— es necesaria para su desarrollo humano. Ahora bien: tal y como hace notar Santo Tomás, la comunidad doméstica y la política o civil son todos con unidad de orden, no con unidad substancial. Esto significa que las operaciones propias de las partes de la comunidad doméstica no son necesariamente las operaciones de la comunidad doméstica, y a la inversa: la familia como tal realiza operaciones que no son simplemente opera-

[5] Cf. [72708] *Sententia Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 4.

ciones de las partes. Algo similar cabe decir de la comunidad civil: las operaciones del Estado no son inmediatamente operaciones de sus miembros, y a la inversa: los miembros realizan muchas operaciones que no son, de por sí, operaciones del Estado en cuanto tal[6].

Precisamente esto último explica la división clásica de la ética —de la que Santo Tomás se hace eco en su *Proemio*—, en tres partes[7]. De ellas, la primera —que Santo Tomás denomina «monástica»— toma al individuo como agente del orden moral, a cargo de ordenar sus operaciones al fin; en cambio, la segunda, que se llama «económica», toma como agente moral no al individuo sino a la comunidad doméstica. Finalmente, la tercera, llamada «política», toma como agente a la comunidad civil[8]. Si bien el fin último con arreglo al cual ordenan sus actividades es el mismo —el bien humano— cada una considera dicho bien dentro de sus límites específicos. El individuo persigue su bien, aunque advierte que tal bien, en la medida en que es un ser naturalmente social, no puede realizarse al margen de su participación en el bien común de la familia o el bien común político. Por su parte, la comunidad doméstica persigue su bien —servir a las necesidades de la vida—, pero sin perder de vista que ha de servir a la integración del individuo en la comunidad política; finalmente la comunidad política persigue su bien específico —la convivencia de ciudadanos libres e iguales—, pero sin perder de vista que tal cosa no es posible si no se respeta la autonomía relativa de los órdenes precedentes.

En general, Santo Tomás recoge el pensamiento aristotélico según el cual la política es una ciencia arquitectónica, pues asigna su lugar a las

---

[6] «Sciendum est autem, quod *hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia habet solam ordinis unitatem*, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; et ideo pars huius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus. Et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. *Est autem aliud totum quod habet unitatem non solum ordine, sed compositione, aut colligatione, vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter; et ideo nulla est operatio partis, quae non sit totius*. In continuis enim idem est motus totius et partis; et similiter in compositis, vel colligatis, operatio partis principaliter est totius; et ideo oportet, quod ad eamdem scientiam pertineat consideratio talis totius et partis eius». [72709] *Sententia Ethic.,* lib. 1 l. 1 n. 5.

[7] Non autem ad eamdem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius». [72709] *Sententia Ethic.,* lib. 1 l. 1 n. 5

[8] «Quarum prima considerat *operationes unius hominis* ordinatas ad finem, quae vocatur monastica.

Secunda autem considerat operationes *multitudinis domesticae*, quae vocatur oeconomica.

Tertia autem considerat *operationes multitudinis civilis*, quae vocatur politica». [72710] *Sententia Ethic.,* lib. 1 l. 1 n. 6.

demás artes y ciencias, contribuyendo de este modo a la constitución del bien humano. Más aún: entiende que es una ciencia casi divina, porque bajo su influjo se procura no sólo el bien de un individuo sino el de muchos, lo cual parece una semejanza con la acción de Dios, que es la causa universal de todos los bienes[9]. Al mismo tiempo, sin embargo, el Aquinate aclara que la política no es la ciencia primera absolutamente hablando, sino sólo en el género de las ciencias prácticas, es decir, aquellas, que versan sobre las cosas humanas, pues, absolutamente hablando, la ciencia primera es la ciencia divina, esto es, la teología[10].

Por eso mismo, según Santo Tomás, la participación del bien común político no constituye tampoco el último horizonte de la vida humana. Prolongando la observación aristotélica según la cual «no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros»[11], el Aquinate entiende que el último horizonte de la vida humana es teológico y, en consecuencia, señala que el último fin del hombre es la comunidad con Dios.

En efecto: Santo Tomás no considera un inconveniente insuperable el hecho de que el hombre no pueda acceder a tal fin si no es por gracia divina. El hecho de que la naturaleza no haya provisto al hombre de una capacidad suficiente para acceder a la visión de Dios no es obstáculo, en su opinión, para rechazar absolutamente esta posibilidad, pues «le dio libre albedrío, con el que puede convertirse a Dios, para que le haga bienaventurado. Pues —y Santo Tomás cita a Aristóteles[12]— «lo que podemos mediante los amigos, de algún modo lo podemos por nosotros mismos»[13].

Como ha advertido Spaemann, Santo Tomás prolonga la tesis aristotélica según la cual el hombre es un ser social por naturaleza más allá del orden político propiamente dicho, al orden religioso, que el Aquinate interpreta por analogía con el primero. En efecto: para él, la relación entre

---

[9] Cf. [72733] *Sententia Ethic.,* lib. 1 l. 2 n. 11

[10] «Sciendum est autem, quod politicam dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima. Dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae; de quo tamen in hoc libro determinat, quia doctrina huius libri continet prima elementa scientiae politicae». [72735] *Sententia Ethic.,* lib. 1 l. 2 n. 13

[11] EN, X, 7, 1177 b 30-35.

[12] Cf. Aristóteles, EN, III, 13, 1112 b 27.

[13] S. Th.I.II.q.5, a. 5 ad 1.

el hombre y Dios puede, en alguna medida, compararse a la relación de dos amigos. Naturalmente, esta visión*, no simplemente religiosa sino específicamente cristian*a, presupone una cierta igualación o asimilación entre el hombre y Dios, que es obra de la gracia, sin la cual no cabría hablar propiamente de amistad hombre-Dios[14]. Santo Tomás habla, pues, como teólogo cristiano. Pero su discurso tiene algo relevante que decir acerca de la naturaleza humana: según sus propias palabras, en la base de esa peculiar relación de amistad entre el hombre y Dios se encuentra, por parte de Dios, la gracia, pero por parte del hombre, el *libre albedrío*, que el hombre sí posee por naturaleza, así como un deseo natural de felicidad que no puede saciarse con bienes simplemente terrenos[15].

Estas últimas consideraciones tienen importancia a fin de no perder de vista algo fundamental: aunque, en atención a este horizonte teológico Santo Tomás no se va a conformar con proponer una ética filosófica circunscrita a un horizonte simplemente humano —con la característica tensión entre vida activa y contemplativa en el sentido aristotélico—, su reflexión sobre la acción humana se dirige siempre a uno y el mismo hombre, el cual aparece caracterizado no sólo como un ser «social por naturaleza» y dotado de entendimiento, sino como un ser, también por naturaleza, dotado de libertad, con la que puede dirigirse a Dios[16] y recibir el don de una felicidad perfecta.

---

[14] Así, al menos, se había expresado Aristóteles: «... es claro tratándose de los reyes: tampoco creen poder ser amigos suyos los que son muy inferiores a ellos, ni tampoco de los hombres mejores o más sabios los que no valen nada. Sin embargo, en estas cosas no hay un límite exacto hasta el cual sea posible la amistad; pueden desaparecer muchas cosas y continuar aquélla; pero cuando la distancia es muy grande, como la de la divinidad, la amistad ya no es posible». EN, VIII, 7, 1159 a 1-5. Por esa razón dice Aristóteles que el amigo quiere el bien de su amigo «a condición de que siga siendo hombre» —pues entiende que si cambia de naturaleza ya no se podría mantener la amistad. Con todo, el discurso aristotélico no excluye que Dios quiera que el hombre llegue a ser «dios», a fin de poder entablar con él una relación de amistad: a ello se ordena la gracia.

[15] En este sentido es necesario llamar la atención sobre la expresión empleada por Santo Tomás: a la vista de ese deseo natural de felicidad, que no puede saciarse por medios naturales, el hombre se dirige a Dios «para que le haga feliz». Esto podría considerarse todavía como un movimiento simplemente humano (con independencia de que ese movimiento sea de facto suscitado por la gracia). En efecto: querer a Dios como causa de mi felicidad reproduce todavía, en alguna medida, la estructura del «amor concupiscentiae». En cambio, querer a Dios por sí mismo, reproduce ya la estructura del amor de amistad, lo cual, tratándose de Dios, sólo puede tener lugar por la gracia.

[16] Nunca podrá destacarse suficientemente este hecho. Sin duda, también Aristóteles había atribuido al hombre la capacidad de elegir, hasta el extremo de que en su clarificación de la elección había definido al hombre como «esta clase de principio». Sin embargo, el énfasis de Aristóteles en la libertad, a lo largo de su ética, es más bien escaso. Por el contrario, Santo Tomás sitúa la libertad en el pórtico de la parte moral de la Suma Teológica, cifrando en ella la condición del hombre como imagen de Dios.

En este contexto de libertad se inserta, pues, la reflexión tomista sobre la ley divina[17], cuyo fin es ordenar al hombre a la comunidad con Dios, de un modo análogo a como la ley humana lo ordena a la comunidad política.

2. Ley humana, ley divina

Del mismo modo que el fin o bien común político funda una legalidad humana, así también el fin o bien común divino funda una legalidad divina. Santo Tomás expresa esto de modos diversos en muchos lugares: «el principal intento de la ley divina —escribe en una ocasión— es encaminar a los hombres a Dios, así como el de la ley humana mira a establecer el orden entre los mismos hombres»[18]; o también: «Así como la ley humana mira principalmente a fomentar la amistad entre los hombres, así también la ley divina mira a establecer la amistad del hombre con Dios»[19].

Ciertamente, la ley, ya sea divina o humana, tomada en sentido estricto, no basta tampoco para conseguir el fin de la amistad, divina o humana. Al hablar de amistad, en efecto, nos situamos más allá de la ética propiamente normativa, en un ámbito que guarda mayor afinidad con la virtud moral: como escribe Aristóteles, «cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad» —si bien él mismo añade a continuación que «parece que son los justos los que son más capaces de amistad»[20].

Más adelante veremos con mayor detalle la relación entre ley —humana o divina— y virtud —humana o divina. Ambos principios, en efecto, se ordenan a uno y el mismo fin —el bien humano o divino—, aunque lo hagan de diverso modo —como principio extrínseco en el caso de la ley o como principio intrínseco en el caso de la virtud. De momento, y como apunta Santo Tomás, «es preciso saber que uno

---

[17] La expresión «ley de libertad» vale de manera estricta, para la ley nueva, no tanto para la ley antigua. En S.Th.I.II.q.91, a. 5, Santo Tomás expresa las diferencias entre una y otra del siguiente modo: la ley divina antigua, dada por mediación de Moisés, se ordenaba al bien terreno. La ley nueva, dada por Cristo, se ordena al bien celestial; la ley antigua dirigía los actos exteriores, la ley nueva ordena también los actos interiores; la ley antigua inducía al cumplimiento de los preceptos por el temor de las penas; la ley nueva, en cambio, por el amor infundido en nuestros corazones, por la gracia de Cristo.

[18] S.Th.I.II.q.99, a. 3, sol.

[19] S.Th.I.II.q.99, a. 2.

[20] EN, VIII, 1, 1155 a 26-29.

es el fin que se propone la ley humana, y otro el de la divina. Es el fin de la ley humana la tranquilidad temporal del Estado. Esto lo alcanza cohibiendo los actos exteriores en aquello que pueden alterar la paz del Estado. Pero la ley divina mira a conducir a los hombres al fin de la eterna felicidad, lo que es impedido por cualquier pecado y acto, sea exterior, sea interior»[21].

En este momento nos importa más advertir que ambos tipos de legalidad —la humana y la divina— no son totalmente extraños entre sí pues ambos presuponen lo que Santo Tomás designa como «el orden de la virtud, que es el de la razón». Esto es lo que se desprende del siguiente texto de la *Suma Teológica*, en el que Santo Tomás compara ambos tipos de preceptos. Me permito citarlo en su totalidad porque tiene la ventaja de resumir lo dicho hasta ahora:

«Los preceptos de la ley se ordenan al bien común... Por tanto, es preciso que los preceptos de la ley se diferencien según los diversos modos de comunidad… Ahora bien, el modo de comunidad al que se ordena la ley humana es distinto de aquel al que se ordena la ley divina.

La ley humana se ordena a regir la comunidad de los hombres entre sí. Pero los hombres se relacionan unos con otros por los actos exteriores con que unos con otros se comunican, y esta comunicación pertenece a la justicia, que propiamente es directiva de la sociedad humana. Por esto, la ley humana no impone preceptos sino actos de justicia; y si alguna cosa manda de las otras virtudes no es sino considerándola bajo la razón de justicia, como dice el Filósofo en *V Ethic.*

Pero la comunidad que rige la ley divina es de los hombres en orden a Dios, sea en la vida presente, sea en la futura; y así la ley divina impone preceptos de todos aquellos actos por los cuales los hombres se ponen en comunicación con Dios.

El hombre se une con Dios por la mente, que es imagen de Dios, y así la ley divina impone preceptos de todas aquellas cosas por las que la razón humana se dispone debidamente, y esto se realiza por los actos de todas las virtudes. Pues las virtudes intelectuales ordenan los actos de la razón en sí mismos; las morales los ordenan en lo tocante a las pasiones interiores y a las obras exteriores. Por aquí se ve claro que la ley divina impone preceptos sobre los actos de todas las virtudes, pero de suerte que aquellos sin los que no se conserva *el orden de la virtud, que es el de la razón*, caen bajo la obligación de precepto: otros, que pertenecen a la perfección de la virtud, caen bajo la amonestación del consejo»[22].

---

[21] S.Th.I.II.q.98, a. 1.
[22] S.Th.I.II.q.100, a. 2.

Del texto anterior me gustaría destacar dos cosas: la ley humana no impone preceptos sino actos de justicia, o bajo la razón de justicia: es decir, incluso cuando manda actos que suponen en los súbditos el ejercicio de otras virtudes, lo hace sólo porque entiende que tales actos tienen importancia para el cuidado del bien común y de la convivencia humana. En cambio, la ley divina impone preceptos de todas las virtudes, porque el fin al que se ordena es la comunidad de los hombres con Dios, y esta comunidad se realiza por la mente, la cual se dispone correctamente para aquél fin mediante la práctica de todas las virtudes.

Con todo, Santo Tomás introduce una distinción ulterior en lo que se refiere a la práctica de las virtudes, a saber: la distinción entre actos *virtuosos sin los cuales no se conserva el orden de la virtud*, y actos virtuosos que no son estrictamente necesarios, aunque pertenecen a la perfección de la virtud. Según él mismo apunta, sólo los primeros son objeto de precepto, mientras que los segundos serían objeto de consejo.

Del contexto se desprende, en todo caso, que la expresión «orden de la virtud» designa un orden relativamente autónomo, que él identifica explícitamente con el orden de la razón. A primera vista podría parecer que el tal «orden de la razón» tendría, una vez más, que ser doble, dependiendo de que lo consideremos por referencia al fin del bien común político o por referencia al fin de la comunidad con Dios.

Con todo, la identidad entre el orden de la razón y el orden de la virtud parece sugerir que se trata de un orden mucho más básico, presupuesto tanto por la ley humana como por la ley divina. En efecto: ese «orden de la razón» remite de manera directa a lo que Santo Tomás designa como «ley natural», la cual —como veremos— no excluye en absoluto la apertura a las otras dos legalidades —la humana y la divina. Muy al contrario, tal y como el propio Santo Tomás escribe, «los preceptos de la ley natural son generales y necesitan de alguna determinación. Esto lo hacen la ley humana y divina»[23].

En lo que sigue vamos a tratar de comprender el modo en que la ley natural se constituye en clave articuladora de ambos órdenes —el que regula las relaciones de los hombres entre sí y el que regula la relación de los hombres con Dios. Para ello conviene atender primero a un texto en el que Santo Tomás distingue tres niveles de orden moral.

---

[23] S.Th.I.II.q.99, a. 3 ad 2.

3. El triple orden moral

Escribe Santo Tomás:

«En el hombre debe haber un orden triple. Uno por referencia a *la regla de la razón*; esto es: en cuanto todas nuestras acciones y pasiones deben regularse por la regla de la razón. Otro orden hay por relación a *la regla de la ley divina*, por la cual se debe regir el hombre en todo. Y si, a la verdad, el hombre fuese naturalmente un ser solitario, este doble orden bastaría. Mas como el hombre es un animal político y social, según se demuestra en el libro I de los *Políticos*, de ahí que sea necesario un tercer orden, con el cual el hombre se ordene a los demás hombres, con quienes debe convivir»[24].

En el texto anterior sorprende la concesión que, al menos desde el punto de vista metodológico, Santo Tomás parece hacer al individualismo: «si el hombre fuese naturalmente un ser solitario» el orden moral podría guardarse con sólo atender a la regla de la razón y la regla de la ley divina. Ciertamente: si el hombre fuera un ser solitario, si no hubiera otros hombres, no habría necesidad alguna de la virtud de la justicia, cuya misión es precisamente regular la relación con otros —ya sea el otro en general (en el caso de la justicia legal) ya sea el otro individual (en el caso de la justicia especial).

Sin duda, esa concesión metodológica al individualismo no pasa de ser un recurso metodológico: el hombre, como recuerda el Aquinate con palabras de Aristóteles, es un animal político y social. Con todo, la concesión al individualismo es instructiva desde otro punto de vista: nos recuerda que el orden moral no puede sin más identificarse con el orden de la justicia; que la justicia constituye sólo un aspecto, si bien un aspecto esencial, del orden moral. Pero, además, hay que tener en cuenta otros aspectos: concretamente, la ordenación de las pasiones, que es cosa de la templanza y de la fortaleza. Ambos aspectos quedan incluidos en el orden de la razón[25], y, por supuesto, en el orden de la ley divina.

En efecto: como hemos visto más arriba, «El hombre se une con Dios por la mente, que es imagen de Dios, y así la ley divina impone preceptos de todas aquellas cosas por las que la razón humana se dispone debidamente, y esto se realiza por los actos de todas las

---

[24] S.Th.I.II.q.72, a. 4.

[25] Y de algún modo incluidos en el bien común —concretamente, en lo que Santo Tomás designa como «bien común de la naturaleza»: «La templanza versa sobre las concupiscencias naturales relativas a la comida, la bebida y el sexo; y éstas se ordenan al bien común de la naturaleza, como las demás materias legales se ordenan al bien común moral». S.Th.I.II.q.94, a. 3 ad 1.

virtudes»[26] —tanto intelectuales como morales, y, entre éstas, no sólo la justicia, que introduce orden en las acciones exteriores por las que nos relacionamos con otros, sino también la templanza y la fortaleza, por la que introducimos orden en nuestras pasiones.

Con todo, Santo Tomás dice que de estos dos órdenes —la regla de la razón y la ley divina— «el segundo contiene al primero y le excede. Pues todo lo que está comprendido bajo *el orden de la razón*, está contenido bajo el orden de Dios mismo; mas hay algunas cosas que están contenidas bajo el orden de Dios mismo que superan la razón humana, cuales son las de la fe, y se deben a Dios sólo. Por donde quien peca contra ellas se dice que peca contra Dios: como el hereje, el sacrílego y el blasfemo»[27].

Sin duda, la definitiva ordenación a Dios, que persigue la ley divina, no se alcanza, según Santo Tomás, sin virtudes teologales y virtudes infusas, cuyo origen no es sólo natural. Con todo, el orden de la ley divina no sólo *asume* el orden propio de la razón, sino que, en atención a una mayor determinación del fin último, concreta aspectos que en el orden simplemente racional quedaban más oscuros e indeterminados[28]. Ahora bien: estos aspectos más determinados, derivados de la ordenación divina, no se sitúan por entero al margen de la razón ni su virtud propia, en el sentido de que requieren también ordenar los propios actos a dicho fin. Esto significa que, desde el punto de vista moral, la ley divina no prescribe sino los actos de las virtudes: «lo que pertenece a la fe está sobre la razón humana, y por eso no podemos llegar a ello sin la gracia. Por esto fue necesario que, al llegar la gracia, se propusieran más cosas que creer. En cambio, a las obras de la virtud nos dirigimos por la razón natural, que es cierta regla de la operación humana, como se ha dicho. Y por eso, en estas cosas no fue necesario que se dieran más preceptos, fuera de los morales de la ley, los cuales dicta también la razón»[29].

El orden de la razón, por tanto, queda incluido, no suprimido, en el orden de la ley divina, la cual proyecta el orden moral a un fin más elevado, que comporta introducir mayores concreciones prácticas. Hasta cierto punto cabría decir algo similar del tercer orden: que introduce concreciones que no cabe deducir simplemente de la razón; sin embargo, hay un sentido más fundamental en el que el primer

---

[26] S.Th.I.II.q.100, a. 2.

[27] S.Th.I.II.q.72, a. 4.

[28] «La ley natural dirige al hombre según algunos preceptos comunes que valen igualmente para los perfectos y los imperfectos. Por eso esta ley es única para todos. Mas la ley divina dirige al hombre también en ciertos aspectos particulares, en los que no se comportan igual los perfectos y los imperfectos». S.Th.I.II.q.91, a. 5 ad 3.

[29] S.Th.I.II.q.108, a. 2 ad 1.

orden abarca al tercero y lo excede, pues, a diferencia de este último, el primero incluye una referencia directa —no sólo indirecta— a virtudes diversas de la justicia[30].

En efecto: según Santo Tomás «en todo aquello en que nos ordenamos al prójimo, debemos dirigirnos por la regla de la razón; mas en algunas cosas nos dirigimos por la razón sólo en cuanto a nosotros, no en cuanto al prójimo. Y cuando se peca en esto, se dice que el hombre peca contra sí mismo: como es claro del que se deja llevar de la gula, del lujurioso y del pródigo. Cuando, pues, el hombre peca en lo relacionado con el prójimo, se dice que peca contra el prójimo: como es claro del ladrón y el homicida»[31].

Así pues —concluye Santo Tomás— «hay... cosas diversas, por las que el hombre se ordena a Dios, al prójimo y a sí mismo... Es claro por lo dicho que el hombre se ordena a Dios por las virtudes teologales; por la templanza y la fortaleza, a sí mismo; y por la justicia al prójimo»[32].

A la vista de lo anterior se comprende el interés en examinar más de cerca esa «regla de la razón» que, según Santo Tomás, ocupa un lugar intermedio entre la ley divina y la justicia simplemente humana.

4. La regla de la razón

Por de pronto conviene advertir que hablar de la «regla de la razón» es tanto como hablar de la ley de la razón. En efecto: la ley es una especie de regla y medida. Es decir: aunque no toda regla es una ley, toda ley es una regla: concretamente, una regla de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o a dejar de obrar[33].

Ciertamente, según explica Santo Tomás, la ley así entendida puede hallarse en algo de dos maneras: bien como en el principio mensurante o regulador —y así sólo se encuentra en la razón; o bien como en lo medido y regulado —y así se encuentra en todas las cosas que obedecen a alguna inclinación consiguiente a una ley; de donde resulta que cualquier inclinación debida a una ley puede llamarse ella misma ley[34].

---

[30] Como explica Santo Tomás, «La justicia mira propiamente a los deberes que un hombre tiene para con otro, pero en todas las otras virtudes se atiende a la subordinación de las fuerzas inferiores a la razón». S.Th. I.II. q.100, a. 2, ad 2.

[31] S.Th.I.II.q.72, a. 4. Omito las dificultades textuales señaladas por Cayetano.

[32] S.Th.I.II.q.72, a. 4.

[33] Cf. S.Th.I.II.q.90, a. 2.

[34] Cf. S.Th.I.II.q.90, a. 1 ad 1.

Ambos aspectos son relevantes cuando hablamos de ley natural: la ley natural, como principio regulador, es *algo de la razón*, pues es la razón la que en último término introduce orden en nuestros actos[35]. Al mismo tiempo, genera su propia inclinación: son muchos los pasajes, en efecto, en los que Santo Tomás habla de «la inclinación de la razón». ¿En qué consiste tal inclinación? Como hemos dejado apuntado al comienzo, lo propio de la razón es ordenar, y esto, en las cosas prácticas, equivale a *imperar*.

Ciertamente, como ya viera Aristóteles, la inclinación racional a imperar es solidaria con la aptitud de nuestra naturaleza sensible a obedecer tal imperio[36] y, en función de eso, con su aptitud para desarrollar virtud moral. La virtud moral, en efecto, no se origina «ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirla y perfeccionarla mediante la costumbre»[37].

Ahora bien: si la razón puede, en general, introducir orden en nuestros actos es porque puede relacionar medios-fin, y en última instancia con el último fin, que no puede no querer. En efecto: sin esta moción de la voluntad la razón no sería práctica en absoluto, no podría imperar nada[38]. Por eso el esclarecimiento del último fin resulta tan relevante en toda indagación moral. Con él, como sabemos, comienza Aristóteles la *Ética a Nicómaco*, y de manera similar procede Santo Tomás en la parte moral de la Suma.

Para ambos, el último fin es la felicidad o bienaventuranza, la cual deseamos oscuramente, aun sin conocer bien en qué consiste. Precisamente, una de las tareas básicas de la razón es esclarecer el fin último de la vida, para lo cual hemos de examinar los candidatos más probables, aquellos que con más frecuencia se proponen como objeto de nuestra intención. Ahora no vamos a detenernos en este punto. Sabemos que donde Aristóteles experimenta una vacilación entre vida activa y contemplativa, Santo Tomás apuesta claramente por la apertura del hombre a un fin que excede sus posibilidades naturales, pero que puede alcanzar por gracia.

Para nuestro propósito aquí, sin embargo, importa únicamente resaltar que hemos de cuidarnos de interpretar el fin último en clave individualista. En efecto: como hemos visto, Aristóteles define al hombre como animal social, y Santo Tomás es también rotundo

---

[35] En efecto: «la regla y medida de nuestros actos es la razón, que constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que es propio de la razón ordenar al fin, y el fin es, según enseña el Filósofo, el primer principio en el orden operativo». S.Th.I.II.q.90, a. 1.

[36] Aristóteles en, I, 13, 1102 b 29 ss.

[37] EN, II, 1, 1103 a 24-26

[38] Cf. S. Th.I.II.q.17, a.1; q.90, a. 1 ad 3.

cuando afirma que «el bien del individuo no es un fin último, sino que está subordinado al bien común»[39]. Ciertamente, con eso él no pretende justificar cualquier subordinación del hombre a cualquier bien común: tal y como él mismo afirma en otro lugar, el bien común es superior al bien *individual siempre que se trate de bienes del mismo género*. Por eso mismo hemos de cuidarnos de interpretar aquella subordinación en clave totalitaria: el bien común político sólo merece tal nombre porque el individuo, participando en él, se perfecciona[40].

En todo caso, sólo la referencia a este último fin, que no puede ser sino un bien común, proporciona el terreno firme para el razonamiento práctico. En efecto: «así como nada hay firme en el ámbito de la razón especulativa a no ser por reducción a los primeros principios indemostrables, así nada hay consistente en el terreno de la razón práctica sino por reducción al fin último que es el bien común. Mas lo que la razón establece de este modo tiene razón de ley»[41].

Llegados a este punto podemos entender mejor la naturaleza de la ley, su lugar central en el razonamiento práctico. Pues si el orden práctico supone la capacidad racional de ordenar los medios al último fin, y el último fin es necesariamente un bien común, *entonces el orden práctico toma en última instancia su fuerza de una ley*. La ley, en efecto, es definida por Santo Tomás como una disposición racional ordenada al bien común y promulgada por quien tiene a su cargo la comunidad[42].

Por esa razón, los primeros principios del razonamiento práctico tienen la forma de una ley. De ahí que Santo Tomás defina las leyes como proposiciones universales de la razón práctica ordenadas a la operación[43], señalando asimismo que cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común[44].

A partir de aquí se entiende el lugar de la ley en el razonamiento o silogismo práctico: proporcionar las premisas universales en las que se basa nuestra acción. En efecto: tal y como explica

---

[39] S.Th.I.II.q.90, a. 3 ad 3.
[40] Cf. S.Th.I.II.q.90, a. 2.
[41] S.Th.I.II.q.90, a. 2 ad 3.
[42] S.Th.I.II.q.90, a. 5.
[43] S.Th.I.II.q.90, a. 1 ad 2.
[44] S.Th.I.II.q.90, a. 2. «Por precepto se entiende la aplicación de la ley a las cosas que la ley regula. Y como la ordenación al bien común, que es propia de la ley, es aplicable a fines individuales, de ahí que se den también preceptos sobre algunas cosas particulares». S.Th.I.II.q.90, a. 2 ad 1.

Santo Tomás —que en esto sigue fielmente a Aristóteles— «la razón es rectora de los actos humanos según un doble conocimiento: esto es, universal y particular. Pues, razonando sobre lo que debe hacer, emplea un silogismo, cuya conclusión es el juicio, o elección u operación…»[45].

En dicho silogismo, como decía, hay una premisa universal —una ley—, pero además ha de haber una premisa singular, porque las acciones, que son las conclusiones del razonamiento práctico— tienen lugar en el terreno de los singulares, de modo que no cabría llegar a ellas a menos que a la premisa universal, proporcionada por la ley natural, se añadiese una proposición particular. En efecto: «una proposición singular no se deduce de una universal sino mediante alguna proposición singular; así, uno es impedido del acto del parricidio porque sabe que no se debe matar al propio padre y porque sabe que éste es su padre. La ignorancia de una y otra cosa puede ser causa del parricidio; esto es, la del principio universal, que es una cierta regla de la razón, y la de la circunstancia singular»[46].

Lo anterior explica la causa de ciertos *errores prácticos*: estos tienen lugar cuando uno ignora las circunstancias concretas de la acción y, por consiguiente, ignora qué está haciendo realmente. El caso típico es el del cazador que dispara detrás de un arbusto pensando que se trata de un animal y, en su lugar, da muerte a un hombre. Aristóteles siempre distinguió tales casos —ignorancia de las circunstancias— de la ignorancia de la ley propiamente dicha. A su juicio, mientras que el primer tipo de ignorancia causa involuntariedad, y merece compasión y perdón, el segundo no: antes bien hace doblemente censurable el acto[47]. En efecto: «todo malvado desconoce lo que debe hacer y aquello de que debe apartarse, y por tal falta son injustos y en general malos»[48].

El recurso al silogismo práctico permite asimismo explicar el modo de obrar del incontinente. Éste sabe en universal qué es lo que debe hacer, pero su conocimiento está encadenado por la pasión, de tal manera que, llegado el momento de actuar, no resulta operativo. En su lugar, la pasión misma sugiere otra premisa universal[49],

---

[45] S.Th.I.II.q.76, a, 1.

[46] *Ibidem.*

[47] Cf. EN, III, 1, 1110 b 27-1111 a 21.

[48] EN, III, 1, 1110 b 2-29.

[49] Esta explicación se parece a la que ofrece Kant del mal en *Religión,* I, según la cual toda mala acción implica sustituir la premisa universal de la razón por otra premisa no universal, sino general, sugerida por el deseo de felicidad —que él entiende como un 'ideal de la imaginación' elaborado a partir de la experiencia.

a partir de la cual, y supuesta la necesaria premisa singular, derivaría su acción[50].

Pero, en todo caso, la referencia a las premisas o preceptos universales permanece como algo irrenunciable si es que hemos de poder actuar. Y estas premisas o preceptos universales e inalterables, que habitualmente están incorporadas en la ley divina o humana, pero que no se identifican simplemente con ella, constituyen el núcleo de la ley natural.

5. Intelecto práctico y ley natural

La noción tomista de ley natural resulta de una profundización en la naturaleza misma del razonamiento práctico, según la cual toda operación racional —ya sea teórica o práctica— ha de remitir en última instancia a algo natural. Concretamente, «cualquier operación de la razón y de la voluntad surge en nosotros a partir de algo que nos es natural... porque todo raciocinio parte de principios naturalmente conocidos y todo apetito relativo a los medios deriva del apetito natural del fin último. Por la misma razón es también indispensable que la primera ordenación de nuestros actos sea obra de una ley natural»[51].

El texto anterior, sin embargo, requiere una aclaración: cuando Santo Tomás habla de «principios naturalmente conocidos» no está pensando en lo que los modernos llamarían principios innatos. En efecto, según él mismo anota en la *Prima Pars*, «las sustancias intelectuales inferiores, esto es, las almas humanas, tienen la potencia intelectual naturalmente incompleta; y se va completando gradualmente conforme toman las especies inteligibles de las cosas»[52]; «el alma intelectiva está en potencia tanto con respecto a las imágenes, principio de sensación, como a las semejanzas, principio de intelección. Por eso Aristóteles sostuvo que el entendimiento, por el que el alma

---

[50] «A quien tiene el conocimiento en universal, la pasión le impide poder deducir de esa universal y llegar a la conclusión; sino que deduce de otra universal, sugerida por la inclinación de la pasión, y bajo ella concluye. De ahí que el Filósofo diga en el libro VII de los *Éticos* que el silogismo del incontinente tiene cuatro proposiciones: dos universales, de las cuales una es de la razón —vgr. No hay que cometer ninguna fornicación— y otra es la de la pasión —vgr. Hay que buscar el placer—. La pasión, pues, encadena la razón para que no asuma la primera y concluya por medio de ella; y, por tanto, perdurando aquélla, asume la segunda y concluye bajo su influjo». S.Th.I.II.q.77, a. 2 ad 4.

[51] S.Th.I.II.q.91, a. 2.

[52] S.Th.I.q.55, a. 2, sol.

conoce, no posee especies inteligibles innatas, sino que originariamente está en potencia hacia todas estas especies»[53].

Por eso mismo, cuando habla de «principios naturalmente conocidos» hemos de pensar en principios adquiridos mediante algunos actos[54]. Es exclusivamente en este sentido como Santo Tomás introduce la noción de «hábito natural», que tiene vigencia tanto en el orden especulativo como en el práctico. Santo Tomás establece con frecuencia una analogía entre ambos órdenes, tomando como analogado principal al entendimiento especulativo. Así pues, según Santo Tomás el entendimiento especulativo adquiere naturalmente un hábito «pues por la misma naturaleza del alma intelectual le es dado al hombre que, una vez que se conoce lo que es el todo y lo que es la parte, conozca inmediatamente que el todo es mayor que la parte, y cosa parecida ocurre con los demás principios. Pero conocer lo que es el todo y lo que es la parte no le es dado al hombre de no ser por la especies inteligibles tomadas de los fantasmas. Por eso muestra el Filósofo, al final de *Posteriorum*, que el conocimiento de los principios nos viene de los sentidos. Según la naturaleza individual, también se da algún hábito cognoscitivo incoativamente natural, en cuanto un hombre, debido a su disposición orgánica, es más apto que otro para entender, en la medida en que la operación intelectual depende de las facultades sensitivas»[55].

Es decir: el hábito de los primeros principios, también llamado intelecto de los principios, se forma a partir de la experiencia sensible, en la medida en que es sólo a partir de esa experiencia como formamos la noción de todo, la de parte, y, de una manera mucho más fundamental, la de ente, que está en la base del principio de no contradicción. Sin contacto con la experiencia, por tanto, no tenemos más que un alma capaz de conocer pero que, de hecho, no conoce nada. Aunque, en atención a esa capacidad, dice Santo Tomás que el hábito de intelecto es «incoativamente natural».

Algo análogo ocurre con el hábito de los primeros principios prácticos, también llamado intelecto práctico o sindéresis. Ciertamente, al tratarse de conocimiento práctico debe tenerse en cuenta la necesaria referencia al apetito o a las potencias apetitivas. Ahora bien: precisamente porque las potencias apetitivas tienen de suyo objetos

---

[53] S.Th.I.q.84, a. 3, sol.

[54] Así, en ocasiones, Santo Tomás habla de «principios adquiridos naturalmente»: «la razón humana por sí misma no es regla y medida de las cosas. Pero los principios que adquiere naturalmente son reglas generales que han de servir de medida para todas las acciones humanas. La razón natural es, pues, regla y medida de estas acciones, aunque no lo sea de las cosas naturales». S.Th.I.II.q.91, a. 3 ad 1.

[55] S.Th.I.II.q.51, a. 1.

determinados —el bien sensible, el bien arduo, el bien racional— no cabe hablar, propiamente, de hábitos naturales en las potencias apetitivas por parte de la misma alma, ni siquiera en sentido incoativo. Todo lo que Santo Tomás admite, como incoativamente natural, es la referencia a *ciertos principios* del hábito: «al modo como los principios del derecho común se llaman semilleros de virtudes»[56] —que es uno de los modos de referirse al intelecto práctico o sindéresis.

En efecto: la sindéresis o intelecto práctico es el hábito intelectual en el que se contienen los principios (los fines) de las virtudes. Dicho hábito, sin embargo, no se identifica con los principios —que más bien constituyen el contenido del hábito— ni, evidentemente, puede tomarse tampoco como un sustituto de las virtudes[57]: poseer la sindéresis, que es semillero de virtudes, no es todavía poseer las virtudes. Por consiguiente, aunque cabe decir que poseemos incoativamente la sindéresis, no podemos decir que las virtudes pertenezcan, siquiera incoativamente, a la naturaleza del alma. A lo sumo, cabe decir que determinados individuos, a causa de su particular complexión corporal, sí poseen incoativamente ciertos hábitos: «por parte del cuerpo, según la naturaleza del individuo, se dan hábitos apetitivos incoativamente naturales, pues hay hombres que, debido a la complexión del propio cuerpo, tienen predisposición para la castidad o para la mansedumbre u otras virtudes»[58].

En todo caso, el hábito de intelecto práctico o sindéresis, en la medida en que es incoativamente natural, no se adquiere tampoco sin una experiencia elemental de lo bueno y lo malo, experiencia en la que, como veremos en el próximo capítulo, se dan cita el intelecto y las inclinaciones, y de la cual surgen los primeros principios prácticos, que no son otra cosa que los preceptos de la ley natural. La sindéresis, por tanto, no se identifica sin más con esos principios, sino que es el hábito que contiene dichos principios: «se dice que la sindéresis es ley de nuestro entendimiento, porque es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son principios primeros del obrar humano»[59].

---

56 S.Th.I.II.q.51, a. 3.

57 Más adelante, Santo Tomás aporta la siguiente explicación: «es evidente que el principio activo, que es la razón, no puede dominar totalmente con un solo acto la potencia apetitiva, dado que la potencia apetitiva está diversamente abierta a diversas tendencias, en tanto que la razón juzga con un solo acto que algo ha de ser apetecido conforme a determinados motivos y circunstancias. Por lo que con eso no queda reducida totalmente la potencia apetitiva para que tienda a lo mismo en la mayoría de los casos, de modo natural, como se requiere para el hábito de virtud. Por consiguiente, el hábito de virtud no puede ser engendrado por un solo acto, sino por muchos» S.Th.I.II.q.51, a. 3.

58 S.Th.I.II.q.51, a. 1.

59 S.Th.I.II.q.94, a. 1 ad 2.

De ahí también que, estrictamente hablando, la ley natural no sea hábito alguno, sino, ni más ni menos que cualquier otra ley, un producto de la razón. Tomás de Aquino es claro en este punto: al igual que las proposiciones son el producto específico del entendimiento especulativo, así también los preceptos legales son productos del entendimiento práctico[60]. Sin duda, «como los preceptos de la ley natural a veces son considerados en acto por la razón y a veces están en la razón sólo de manera habitual, en función de esto último puede decirse que la ley natural es un hábito. Pasa como con los principios indemostrables del orden especulativo, que no son el hábito mismo de los principios, sino el objeto o contenido de este hábito»[61].

Pero el hecho de que a veces se hable de la ley natural como de un hábito responde más bien a un uso derivado de aquella noción. Estrictamente hablando, la ley es algo de la razón, un producto característicamente suyo, en la medida en que supone un hacerse cargo intelectualmente del bien humano incoado en nuestras inclinaciones naturales. Esto explica la peculiaridad que Santo Tomás descubre en la ley natural mediante la cual el hombre dirige sus actos, con respecto a la «legalidad» que cabe descubrir en los demás seres naturales. Como veremos en el capítulo siguiente, Santo Tomás expresa esta diferencia diciendo que si bien todo ser natural está sujeto a la ley eterna y, en esa medida, participa de ella, sólo el ser racional tiene una participación *activa* en la ley eterna[62], es decir, sólo él es legislador en sentido propio[63].

Pues bien: los preceptos de la ley natural, en la medida en que son los primeros principios de la razón práctica, están en la base de

---

[60] «La ley es un producto de la razón, como en el orden especulativo lo es también la proposición. Mas no es la misma cosa algo que se hace y aquello con que se hace; pues, por ejemplo, con el hábito de la gramática se construye una oración correcta. Así pues, como el hábito pertenece al orden de los medios de acción, es imposible que una ley sea hábito propia y esencialmente hablando»· S.Th.I.II.q.94, a. 1.

[61] S.Th.I.II.q.94, a. 1.

[62] En efecto: «los animales irracionales también participan de la razón eterna... pero la participación que hay en la criatura racional se recibe mediante la inteligencia y la razón, y por eso se llama ley con toda propiedad, porque la ley es cosa de la razón. En cambio, la participación que se da en la criatura irracional no es recibida racionalmente, y, en consecuencia, no puede llamarse ley sino por asimilación». S.Th.I.II.q.91, a. 2 ad 3.

[63] «La criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural». S.Th.I.II.q.91, a. 2.

cualquier otra clase de preceptos morales, aunque de diverso modo, según se trate de preceptos que reciben su fuerza de la sola razón o bien de preceptos que reciben su fuerza de otra fuente.

6. Ley natural y leyes positivas

En efecto: «así como en el orden especulativo partimos de los principios indemostrables naturalmente conocidos para obtener las conclusiones de las diversas ciencias, cuyo conocimiento no nos es innato, sino que lo adquirimos mediante la industria de la razón, así también en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana, reciben el nombre de leyes humanas»[64].

Las leyes humanas guardan relación con la ley natural en la medida en que esta prescribe obrar con justicia y buscar el bien común, y aquéllas no hacen más que concretar esta exigencia para unas circunstancias sociales determinadas. Sin embargo, es importante advertir que no todas las leyes humanas proceden de la ley natural de esta manera —por vía de determinación o concreción de principios de ley natural.

En efecto: según explica Santo Tomás, «una norma puede derivarse de la ley natural de dos maneras: bien como una conclusión de su principios, bien como una determinación de algo indeterminado o común. El primer procedimiento es semejante al de las conclusiones demostrativas que en las ciencias se infieren de los principios. El segundo se asemeja a lo que pasa en las artes, donde las formas comunes reciben una determinación al ser aplicadas a las realizaciones especiales, y así vemos que el constructor tiene que determinar unos planos comunes reduciéndolos a la figura de esta o aquella casa.

Pues bien, hay normas que se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusión; y así, el precepto 'no matarás' puede derivarse a manera de conclusión de aquél otro que manda 'no hacer mal a nadie'. Y hay otras normas que se derivan por vía de determinación; y así la ley natural establece que el que peca sea castigado, pero que se le castigue con tal o cual pena es ya una determinación añadida a la ley natural.

Por ambos caminos se originan las leyes humanas positivas. Mas las del primer procedimiento no pertenecen a la ley humana únicamente

---

[64] S.Th.I.II.q.91, a 3.

como leyes positivas, sino que en parte mantienen fuerza de ley natural. Las del segundo, en cambio, no tienen más fuerza que la de la ley humana»[65].

Es decir: aunque de ambos modos la ley positiva dice relación a la ley natural, Santo Tomás considera que hay una diferencia importante entre ellas: pues hay unas cuya única relación con la ley natural consiste en que concretan o determinan algo que la ley natural deja indeterminado, mientras que hay otras que sencillamente derivan directamente de los principios primeros de la ley. Y, mientras que las primeras no tienen más fuerza que la ley humana, las segundas conservan fuerza de ley natural.

En otros lugares, Santo Tomás extiende un razonamiento equivalente a los preceptos de ley divina: «ciertos preceptos de la ley tienen su fuerza obligatoria de la misma razón natural, la cual dicta que una cosa debe hacerse o evitarse. Tales preceptos se llaman morales, porque es la razón la que regula las costumbres humanas. Hay otros preceptos que no tienen su fuerza obligatoria de la razón natural, porque no implican un concepto absoluto de cosa debida o indebida. Antes les viene su obligación de otra fuente, divina o humana, y estos preceptos vienen a ser determinaciones concretas de los preceptos morales»[66].

Ahora bien: en sentido amplio, la misma ley positiva —sea humana o sea divina— puede llamarse de ley natural: precisamente en la medida en que pertenece a la naturaleza misma de la razón el deliberar por sí misma, o bien reconocer las disposiciones más útiles para el bien común, «porque parece connatural a la razón humana avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto»[67]. A esto alude Santo Tomás cuando anota que la ley natural puede modificarse *por adición*, en la medida en que incorpora disposiciones que se consideran útiles para la vida humana, procedentes tanto de la ley divina como incluso de las leyes humanas[68].

En atención a esto último, cabría decir que la ley natural se encuentra implícita en la ley positiva, aunque sin identificarse con ella. De ahí la importante distinción que introduce Santo Tomás en su comentario al libro V de la *Ética*, cuando advierte que, a diferencia de

---

[65] S.Th.I.II.q.95, a. 2.

[66] S.Th.I.II.q.104, a. 1.

[67] S.Th.I.II.q.97, a. 1.

[68] Cf. S.Th.I.II.q.94, a. 5. Vid también: «se distingue la ley antigua de la ley natural no como totalmente extraña a ésta, sino *como una adición de la misma*. Y como la gracia presupone la naturaleza, así la ley divina presupone la ley natural». S.Th.I.II.q.99, a. 2 ad 1.

los juristas romanos, que distinguían sin más entre derecho natural y derecho civil, Aristóteles incluía el derecho natural dentro del derecho político, por entender que Aristóteles considera el derecho natural «desde el uso», mientras que los romanos lo consideraban «desde la causa». En efecto: el ciudadano, en la *polis*, tan pronto «usa» el derecho legal como el natural, sin pararse a considerar que el primero recibe su fuerza de la convención de los hombres, y el segundo la reciba de la naturaleza.

Aunque sin duda la postura aristotélica contrasta con el modo corriente de tratar el derecho natural, especialmente desde la modernidad —donde pasa a considerarse como un derecho pre-político—, en realidad, resulta bastante lógica, si tenemos en cuenta que el hombre es social por naturaleza. En realidad, esta misma aproximación sirve para dar cuenta del carácter histórico del derecho natural clásico. En efecto: el hombre no es sólo un ser social por naturaleza, sino también un ser histórico y cultural. Por ello se entiende que para cada uno sea natural seguir los usos, las costumbres, las leyes vigentes en su sociedad. Y por eso, abstraer la vivencia de la ley natural del contexto socio-cultural en el que nos movemos, tal y como por ejemplo venimos haciendo aquí, para presentarla en sus aspectos más escuetos y formales, equivale a hacerla máximamente vulnerable.

La vulnerabilidad de la ley natural cuando se presenta de modo desencarnado obedece a que dicha ley no es sino la ley de nuestra razón práctica. Ahora bien, la razón práctica, por su propia naturaleza, opera en circunstancias concretas. Por eso extraerla de esas circunstancias, hacerla explícita de una manera abstracta, comporta inevitablemente despojarla de los elementos contingentes que la hacen no sólo clara sino persuasiva a la conciencia. Y, no obstante, hacer explícita la ley natural permite destacar su falta de identidad con la ley positiva, lo cual, a su vez, hace posible, llegado el caso, criticar la falta de justicia de la segunda.

En efecto: como sabemos, la crítica al ordenamiento legal vigente toma a menudo como referente la naturaleza y lo natural, si bien de manera negativa: «esto no es natural», decimos. Y si nos piden más explicaciones, a menudo no sabemos darlas. Pues quien contradice lo natural y la naturaleza cuestiona por su base la racionalidad práctica. Ciertamente, la referencia a la naturaleza y lo natural es insuficiente en la prática para ordenar nuestras acciones. Ya hemos visto que la naturaleza humana abre a una continuación racional; que es natural a nuestra razón el progresar en la determinación de lo útil para la convivencia. En este sentido derivado, incluso las instituciones morales positivas pueden llamarse «naturales» en un cierto momento histórico, sin que por ello lo sean de manera absoluta.

En realidad, la misma idea de un criterio moral absoluto, del todo independiente de la historia, y por tanto metafísico, ha tardado bastante en abrirse paso en las conciencias. Cuando en la actualidad se invoca la idea de dignidad humana se invoca un principio metafísico, que, después de varios siglos ya nos resulta natural. Por eso, si incluso durante largo tiempo, la institución de la servidumbre pareció natural, para nosotros no lo es en absoluto, hasta el extremo de que no aceptamos siquiera la idea de que pudo ser vivida como algo natural en algún momento —no sólo por parte de los señores, sino aún de parte de los siervos[69].

Con todo, la variabilidad histórica afecta únicamente a esta acepción derivada de «lo natural», es decir, a lo natural derivado de la sociabilidad natural del hombre. No afecta, en cambio, al sentido primario de «lo natural»: la inclinación a ciertos fines. La diferencia la expresa Santo Tomás en el siguiente texto:

«Una cosa puede considerarse de derecho natural por dos motivos. Primero porque a ella inclina la naturaleza. Tal es por ejemplo el principio de que no se debe hacer daño al prójimo. Segundo, porque la naturaleza no impone lo contrario. Como si dijéramos que es de ley natural que el hombre ande desnudo porque los vestidos no los dio la naturaleza, sino que los inventó el arte. Y en este sentido es como se dice que es de derecho natural la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos, puesto que el reparto de los bienes y la servidumbre no fueron establecidas por la naturaleza, sino que fueron introducidas por la razón humana, que las consideró útiles para la vida humana»[70].

En el texto anterior, pues, Santo Tomás admite la institución de la servidumbre como de derecho natural, pero en segunda instancia, es decir, como algo resultado del razonamiento de los hombres, y que, por tanto, como apunta en otro lugar, está sujeto a progreso y cambio: «parece connatural a la razón humana avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto... Pues los primeros que intentaron descubrir algo útil para la constitución de la sociedad humana, no pudiendo por sí solos tenerlo todo en cuenta, establecieron normas imperfectas y llenas de lagunas, que luego fueron modificadas y sustituidas por otras con menos deficiencias en el servicio del bien común»[71].

---

[69] Posiblemente era esto lo que el propio Aristóteles tenía en mente cuando, mientras hablaba, no de la servidumbre sino de la esclavitud —que comportaba mayor dominación—, distinguía entre «esclavos por ley» y «esclavos por naturaleza», asumiendo que no todos los que eran esclavos como consecuencia de una ley lo eran a causa de sus condiciones naturales. Cf. *Política,* I, 5-6.

[70] S.Th.I.II.q.94, a. 5 ad 3.

[71] S.Th.I.II.q.97, a. 1.

La servidumbre, en efecto, parece una de esas instituciones, consideradas naturales en una determinada época y que hoy rechazamos sin paliativos, como indignas del hombre. Pues, según el propio Santo Tomás apunta en otro texto, «*el hombre no se ordena al prójimo como a su fin, para que sea preciso que se disponga en sí mismo en orden a él.* Semejantes relaciones, dice el Filósofo en I Polit que son las de los siervos con sus señores, pues cuanto aquéllos son pertenece a estos»[72]. En efecto: si Aristóteles había definido al esclavo como un instrumento para la vida de su amo, Santo Tomás le señala un límite a tal tipo de relación: ningún hombre se ordena a otro como si éste último fuera el fin del primero. Tal y como diría Kant siglos más tarde, todo hombre es un fin en sí mismo. En realidad, el propio Santo Tomás tiene una expresión semejante —el ser racional es querido por sí mismo—. En atención a esto Santo Tomás —sin llegar a rechazar categóricamente la servidumbre, que era una institución sumamente arraigada en su tiempo, le pone claros límites; *creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad aliam, ut homo ad hominem*[73]. A causa de esto, aunque concede que un hombre puede estar obligado a obedecer a otro en obras externas corporales, subraya que tal cosa no impide que «se excluyan los actos que interesan a su naturaleza corporal, en los que no debe obedecer a los hombres sino únicamente a Dios, porque todos los hombres por naturaleza son iguales… De ahí que no estén obligados ni los siervos a obedecer a sus señores ni los hijos a sus padres en lo tocante a contraer matrimonio o guardar virginidad y en otros asuntos semejantes»[74].

El ser racional es querido por sí mismo. Por ello, si entre todos hemos de procurar un orden social y político justo no es sino para que todos y cada uno de los seres humanos desarrollemos nuestra personalidad y alcancemos nuestro fin, pues tal cosa no puede tener lugar al margen de la participación activa en el bien común. Con todo, la clara conciencia de que ningún hombre debe ser siervo de otro sólo encuentra reflejo jurídico neto en nuestra época, que ha recogido los frutos de las teorías modernas de derechos naturales y de la expansión práctica del ideal democrático. Como consecuencia, nosotros somos proclives a considerar no naturales algunas instituciones morales del pasado, tales como la esclavitud o la servidumbre. Y, en efecto: ambas instituciones sin duda son no-naturales, cuando consideramos las cosas desde una perspectiva absoluta —por tanto cuando atendemos a la condición personal del hombre—. Sin embargo, esto no

---

[72] S.Th.I.II.q.104, a. 1 ad 3.
[73] In II Sent, d. 44, q. 1, a. 3.
[74] S.Th.II.II.q.104, a. 5.

impide que, al considerar las cosas desde el interior de la misma época histórica, es decir, atendiendo a los condicionamientos sociales en los que viven inmersos los hombres en cada momento de la historia, puedan parecer naturales.

A este propósito conviene recordar que la expresión «natural», «no-natural», tiene, según el mismo Santo Tomás, dos sentidos distintos: de acuerdo con el primero, una cosa es natural porque a ella inclina la naturaleza. De acuerdo con el segundo, una cosa es natural porque la naturaleza no impone lo contrario. Pues bien: mientras que el segundo de los sentidos abre las puertas a todo el progreso —o regreso— histórico de las instituciones morales, el primero conserva su valor absoluto, a través de todas las épocas históricas, aunque también esté sujeto a concreciones culturales diversas, según las sociedades y los tiempos. Así, nunca será natural hacer daño al hombre, aunque a lo largo de la historia han ido apareciendo nuevas formas de hacer daño. Por lo demás, si en general no se debe hacer daño al hombre es, como apunta Santo Tomás, porque el ser racional es querido por sí mismo —lo cual es un principio metafísico.

7. Ley y virtud

«Los preceptos de la ley se dan acerca de los actos de las virtudes»[75]. Aunque cuando escribe estas palabras Santo Tomás está hablando de la ley divina, su afirmación vale en general para toda ley. Por de pronto, según Aristóteles, vale para la ley humana. Ciertamente, la ley humana, no prescribe todos los actos de todas las virtudes, sino sólo *algunos* actos de todas las virtudes, y sólo en la medida en que son necesarios para guardar el debido orden en la convivencia entre los hombres[76]. Con todo, existe una relación entre ley y virtud.

En efecto: aunque la ley se ordena de suyo al bien común, tal ordenación lleva consigo que los súbditos ejerzan determinados actos de virtud. Por ejemplo, la reciente ley por la cual se prohíbe fumar en edificios públicos, prescribe actos de templanza; también la ley que penaliza a los que conducen por encima de ciertos límites de alcohol

---

[75] S.Th.I.II.q.107, a. 1 ad 2.

[76] Esto es, en efecto, todo lo que la ley humana puede imponer: actos de justicia, pues el fin al que se ordena es el bien común. En cambio, la ley divina puede imponer preceptos de todas las virtudes, porque el fin al que se ordena es la comunión con Dios, para lo cual es preciso disponer la mente mediante la práctica de todas las virtudes.

en sangre; en general, las normas de tráfico prescriben actos de prudencia. Todo lo cual, en la mente del legislador, se ordena al bien común. Pero no por ello deja de tener un efecto sobre el modo de actuar de los súbditos. Por eso, no le falta razón a Santo Tomás cuando, siguiendo a Aristóteles, observa que «es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud». Ahora bien, «por otra parte, la virtud es la que hace bueno a quien la posee. Luego el efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios, *bien en un sentido absoluto, bien en un sentido meramente relativo*. Porque si el legislador se propone conseguir el verdadero bien, que es el bien común regulado en consonancia con la justicia divina, la ley hará buenos a los hombres en sentido absoluto. Si, en cambio, lo que el legislador se propone no es el bien verdadero, sino un bien útil o deleitable para él mismo, o no acorde con la justicia divina, entonces la ley no hace buenos a los hombres en sentido absoluto, sino sólo en sentido relativo, es decir, buenos para un determinado régimen»[77].

Santo Tomás, al igual que Aristóteles, asume que el fin del hombre se alcanza, sí, en comunidad, y que tal cosa no se alcanza sin virtud. Ciertamente, a diferencia de Aristóteles él no piensa sólo en la comunidad política, sino que proyecta su mente más lejos, hacia la comunidad de los bienaventurados en Dios, regulada por la ley divina. En todo caso, en la medida en que ambas leyes —la divina y la humana— presuponen la llamada ley natural, es lógico asumir que la ley natural se encuentra también en la base de la virtud humana que nos lleva a participar en la comunidad política y en la comunidad divina.

En efecto: según hemos apuntado, la ley natural no hace más que recoger los preceptos primeros de la razón práctica, el primero de los cuales se funda sobre la noción de bien y simplemente prescribe que «el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse». Como veremos con más detalle en el próximo capítulo Santo Tomás afirma que este precepto tan elemental se encuentra en la base de todos los demás preceptos de la ley natural, «de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano». Con la palabra «naturalmente» se alude a que la razón capta ciertas cosas como bienes de una manera inmediata, sin necesidad de gran razonamiento o discurso. Por eso, en la medida en que «el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno

[77] S.Th.I.II.q.92, a. 1.

y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales»[78].

A partir de ahí, como es sabido, Santo Tomás menciona expresamente *tres* inclinaciones: la inclinación a mantenerse en la existencia, la inclinación sexual y la inclinación racional a la verdad y la vida en sociedad. En capítulos posteriores iremos viendo cada una de ellas por separado. De momento basta con insistir en que la aprehensión de los fines de tales inclinaciones como bienes integrantes del bien humano es una aprehensión de tipo intelectual; y que, precisamente por ser intelectual, permite hacerse cargo del sentido objetivo de cada una de ellas, sin limitarse a ratificar como buena cualquier inclinación subjetivamente apremiante. De cualquier forma, en la medida en que la inclinación más específica del hombre es la inclinación racional, se sigue que todos los preceptos morales —que implican la regulación de las costumbres conforme a la razón— son de ley natural:

«Versando los preceptos morales sobre las buenas costumbres, rigiéndose éstas por la razón natural y apoyándose de algún modo todo juicio humano en la razón natural, síguese que todos los preceptos morales son de ley natural, aunque en diverso modo. Pues unos hay que cualquiera, con su razón natural, entiende que se deben hacer o evitar, vgr. *Honra a tu padre y a tu madre*, *no matarás*, *no hurtarás*, y otros tales, que son absolutamente de ley natural. Otros hay que se imponen después de atenta consideración de los sabios, y éstos son de ley natural, pero tales que necesitan de aquella disciplina con que los sabios instruyen a los rudos, vgr*: levántate ante la cabeza blanca y honra a la persona del anciano*. Finalmente, otros hay cuyo juicio exige la enseñanza divina, por la que somos instruidos de las cosas divinas, como aquello: no te harás imágenes talladas ni figuración alguna. No tomarás en vano el nombre de tu Dios»[79].

La distinción que introduce Santo Tomás entre preceptos asequibles a todos y preceptos asequibles sólo a través de la instrucción de los sabios se corresponde con una distinción análoga en el plano especulativo, entre principios evidentes para todos y principios evidentes para los sabios[80]. Interesante en el texto anterior —que se enmarca en el tratado de la ley antigua— es la analogía entre la instrucción humana y la instrucción divina, que reproduce de otra manera la analogía

---

[78] S.Th.I.II.q.94, a. 2.
[79] S.Th.I.II.q.100, a. 1.
[80] Cf. S.Th.I.II.q.94, a. 2.

entre ley humana y ley divina. Por lo demás, según el Aquinate esta última no sólo es moralmente necesaria en atención a la ulterior ordenación del hombre a un fin que excede sus fuerzas naturales, sino también a fin de remediar la fragilidad de la razón y la voluntad del hombre, cuya naturaleza ha quedado dañada a causa del pecado[81]. De ahí también que, tratando del consejo mediante el cual deliberamos acerca de cómo hemos de actuar, Santo Tomás no remita simplemente a la ley natural, sino a la ley divina, por cuanto esta resulta mucho más firme que la desnuda ley natural[82]. En el *Comentario a las Sentencias* de Pedro Lombardo, incluso se había pronunciado con más claridad: «las cosas que dicta la ley natural, como derivados de los primeros principios de la ley natural, no tienen fuerza coactiva por el modo de preceptos absolutos, a no ser que sean posteriormente sancionados por la ley divina y humana»[83].

En todo caso, el texto citado más arriba permite poner de relieve que la ley natural no designa una legalidad estática, sino más bien unos preceptos comunísimos a partir de los cuales cabe extraer conclusiones cada vez más detalladas, que no todos, sino sólo los que han perfeccionado su entendimiento, es decir, los sabios, están en condiciones de extraer. Pero la expresión «sabios» en este contexto no se refiere sólo ni principalmente a los versados en ciencias especulativas, sino a los prudentes, que son los que poseen la sabiduría práctica propiamente dicha, pues alcanzan a ver los principios realizados en las situaciones más concretas. Por eso mismo, no es en absoluto extraño que la ley natural, en la medida en que descansa en la inclina-

---

[81] En S.Th.I.II.q.91, a. 4 aporta cuatro razones: Primero, porque el hombre está orientado a un fin que excede el alcance de sus facultades naturales. (cf. q. 5, a. 3); Segundo, porque los juicios humanos son inciertos, especialmente en asuntos contingentes, y por eso, a fin de que el hombre sepa sin duda lo que ha de hacer o evitar, era necesario contar con una ley divina; Tercero, porque el hombre sólo puede dictar leyes en lo que puede juzgar, pero hay cosas que no se ven, como los actos voluntarios internos, y, sin embargo, para la perfección de la virtud, se requiere que los actos humanos sean rectos interna y externamente; Cuarto, porque la ley humana no puede castigar o prohibir todo mal, porque al hacer eso suprimiría también muchos bienes. Sin embargo, la justicia exige dar a cada uno lo suyo.

[82] El consejo, en efecto, «ha de proceder a partir de determinados principios. Pero no bastan para esto los principios inherentes a la naturaleza, que son, como hemos visto, los preceptos de la ley natural; sino que se requieren además otros principios, y éstos son los preceptos de la ley divina». S.Th.I.II.q.91, a. 4 ad 2.

[83] «Sicut dicit Tullius, res a natura perfectas et a consuetudine approbatas legum virtus et religio sanxit. Unde patet quod illa quae lex naturalis dictat, quasi ex primis principiis legis naturae, derivata, non habent vim coactivam per modum praecepti absolute, nisi postquam lege divina et humana sancta sunt». In IV Sent, d. 33, q. 1, a. 1 ad 2.

ción racional, se encuentre en continuidad con el comportamiento conforme a la virtud[84]. Así, Santo Tomás no tendrá inconveniente en afirmar que todos los actos de virtud, en tanto que son virtuosos —es decir, conforme a la razón— son de ley natural:

«Ya dijimos, en efecto, que pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza. Mas todos los seres se sienten naturalmente inclinados a realizar las operaciones que le corresponden en consonancia con su forma; por ejemplo, el fuego se inclina por naturaleza a calentar. Y como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. Y esto es obrar virtuosamente. Por consiguiente, así considerados, todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural, puesto que a cada uno la propia razón le impulsa por naturaleza a obrar virtuosamente»[85].

Lo anterior, no obstante, no impide que, considerados en sí mismos —no en cuanto virtuosos—, no todos los actos virtuosos sean de ley natural: «Porque hay muchas acciones virtuosas que no responden de manera inmediata a una inclinación natural, sino que son el resultado del proceso racional por el que los hombres buscan lo más útil para vivir bien»[86]. Pensemos en una virtud tan valorada en nuestra so-

[84] «Una cosa puede estar sujeta a la ley eterna de dos maneras. Primera, participando de ella por vía de conocimiento; segunda, sometiéndosele por vía de acción y pasión, al participarla en calidad de principio motor intrínseco. De esta segunda manera están sujetas a la ley eterna las criaturas irracionales, como dijimos antes. En cambio, la naturaleza racional, como, además de lo común con las demás criaturas, tiene la peculiaridad de su condición racional, se encuentra sometida a la ley eterna de ambas maneras. Porque posee en cierto modo la noción de ley eterna, y, además en cada una de las criaturas racionales existe una inclinación natural hacia lo que está en consonancia con la ley eterna, dado que somos por naturaleza inclinados a la virtud, al decir del Filósofo en II Ethic. Sin embargo, ambos modos de sometimiento están mermados y en cierto modo desvanecidos en los malos, porque en ellos la inclinación natural a la virtud está estragada por el vicio, y el mismo conocimiento natural del bien es oscurecido por las pasiones y los hábitos pecaminosos. Por el contrario, en los buenos, ambos modos se encuentran reforzados, porque al conocimiento natural del bien se añade en ellos el conocimiento de la fe y del don de sabiduría, y a la inclinación natural al bien se junta el impulso interior de la gracia y de la virtud. Así pues, los buenos están perfectamente sometidos a la ley eterna, puesto que siempre obran en conformidad con ella. Por su parte, los malos también se someten a la ley eterna de manera ciertamente defectuosa en cuanto a su contribución activa, puesto que la conocen imperfectamente e imperfecta es su inclinación al bien; pero lo que les falta en el plano de la acción se suple en el plano de la pasión, puesto que padecen lo que la ley eterna dispone sobre ellos en la medida en que rehúyen hacer lo que la ley eterna les pide». S.Th.I.II.q.93, a. 6.

[85] S.Th.I.II.q.94, a. 3. «A las obras de virtud nos dirigimos por la razón natural, que es cierta regla de la operación humana». S.Th.I.II.q.108, a. 2 ad 1.

[86] S.Th.I.II.q.94, a. 3.

ciedad como la puntualidad: está claro que su condición de virtud la apreciamos únicamente después de un razonamiento, que nos conduce a advertir el beneficio que su práctica reporta a la vida en común. En cambio, hay otras virtudes cuya bondad somos capaces de apreciar de una manera inmediata, como si respondieran a una inclinación natural, por ejemplo, socorrer al que pide ayuda.

Ciertamente, en ambos casos, la condición moralmente buena de tales actos dependerá de que sean regulados por la razón. Desde esta perspectiva, toda obra de virtud es, *eo ipso*, de ley natural.— Sin embargo, ocurre también —ni más ni menos que ocurría con los preceptos que son de ley natural en segunda instancia— que algunas de esas obras buenas, consideradas en sí mismas, y no simplemente como fruto de una inclinación racional a realizar la verdad práctica, no respondan de inmediato a inclinación natural alguna —fuera de la misma inclinación a realizar la verdad práctica.

En todo caso, éste es en última instancia el fin de la ley natural: que el hombre realice la verdad en sus acciones, la verdad de su vida. Tal cosa, sin embargo, sólo puede tener lugar en libertad. Y precisamente por eso no debe extrañarnos la continuidad que Santo Tomás establece entre ley natural y virtud: porque el obrar conforme a la virtud equivale a obrar desde dentro, por sí mismos, y, en definitiva con libertad: «los que tienen el hábito de la virtud se inclinan a obrar los actos de virtud por amor de ésta, no por alguna pena o remuneración extrínseca… y por sí mismos se inclinan a ellos, no como cosas extrañas, sino como propias»[87].

8. El modo de la virtud

Subrayar la continuidad entre ley natural y virtud, sin embargo, y, en definitiva, insistir en que la ley misma se ordena a la virtud, no significa anular la diferencia práctica entre comportamiento conforme a la ley (positiva) y comportamiento conforme a la virtud. Tal diferencia reside en lo que Santo Tomás denomina «el modo de la virtud», que, en conformidad con lo que Aristóteles dice en *Ética a Nicómaco II*, consiste en tres cosas: obrar conscientemente, obrar voluntariamente y por elección, y, finalmente, obrar con firmeza y constancia.

Pues bien: según Santo Tomás, la primera de estas condiciones —obrar conscientemente— es tomada en consideración tanto por la ley divina como por la humana, «pues lo que uno hace con ignorancia

[87] S.Th.I.II.q.107, a. 1 ad 2.

lo ejecuta accidentalmente. Por esto, de las cosas ejecutadas con ignorancia, algunas son juzgadas dignas de castigo o de perdón, tanto por la ley humana como por la divina»[88].

En cambio, con respecto a la segunda de las condiciones —obrar «voluntariamente y por elección, es decir, por tal o cual motivo, lo que implica un doble movimiento de la voluntad y de la intención», hay que hacer una distinción entre ley humana y ley divina, pues «estas dos cosas no las juzga la ley humana, pero sí la divina. La ley humana no castiga al que quiere matar, pero no mata. Lo castiga, sí, la ley divina»[89].

Finalmente, con respecto a la tercera de las condiciones —que uno obre con firmeza y constancia, lo cual depende de poseer el hábito de la virtud bien arraigado o no— «el modo de la virtud no cae bajo el precepto ni de la ley humana ni de la divina. Ni el hombre ni Dios castigan como transgresor del precepto al que rinde el honor debido a los padres, aunque no posea el hábito de la piedad»[90].

Ahora bien, como sabemos, este último aspecto es el que permite obrar por sí mismo, con plena libertad. En efecto: «si el hombre obra por un hábito conforme a su naturaleza, obra por sí mismo, pues el hábito inclina por manera natural»[91], sin que tal cosa suponga obrar necesariamente: el hábito —como repite innumerables veces Santo Tomás, citando a Averroes— uno lo usa cuando quiere[92]. Vemos, pues, que la virtud es un principio de bien más poderoso que la mera legalidad positiva, en la medida en que nos capacita a obrar el bien desde dentro, es decir, «como si fuera natural».

Precisamente en este «como si fuera natural», a diferencia del mero obrar «por naturaleza», reside la máxima libertad moral. En este sentido, el obrar conforme a la virtud va más lejos que la ley humana, pero también que la ley divina, al menos que la ley antigua. Esta última precisión obedece a que tal y como observa Santo Tomás existe una diferencia no pequeña entre la ley divina antigua y la ley divina nueva, por cuanto esta última consiste primariamente en la gracia, y sólo secundariamente en algunos preceptos. Ahora bien, según explica Santo Tomás, la gracia introduce en el hombre un nuevo principio de acción, que si bien es extrínseco —lo introduce Dios— opera

---

88 S.Th.I.II.q.100, a. 9.

89 *Ibidem.*

90 *Ibidem.*

91 El texto concluye así: «Pero, si el hábito fuese contrario a la naturaleza, el hombre no obraría según lo que es él mismo, sino según alguna corrupción que se le hubiera sobrevenido»S.Th.I.II.q.108, a. 1 ad 2.

92 S.Th.I.II.q.49, a. 3, sed contra.

desde dentro, al modo de la virtud[93]. Por eso, si allí donde reina la virtud los preceptos de la ley no tienen propiamente hablando una función represiva, sino únicamente una función instructiva y de estímulo para progreso en el bien, tal cosa es cierta también, allí donde reina la gracia[94].

[93] «Así pues, siendo la gracia del Espíritu Santo como un hábito interior infuso que nos mueve a obrar bien, nos hace ejecutar libremente lo que conviene a la gracia y evitar todo lo que a ella es contrario. En conclusión la nueva ley se llama ley de la libertad en un doble sentido. Primero, en cuanto no nos compele a ejecutar o evitar sino lo que de suyo es necesario o contrario a la salvación eterna, y que, por lo tanto, cae bajo el precepto o la prohibición de la ley. Segundo, en cuanto hace que cumplamos libremente tales preceptos o prohibiciones, puesto que las cumplimos por un interior instinto de la gracia». S.Th.I.II.q.108, a.1 ad 2.

[94] «En un pueblo hay dos clases de hombres: unos inclinados al mal, que necesitan ser reprimidos por los preceptos de la ley, y otros inclinados al bien, sea por naturaleza, sea por educación y más por la gracia. Estos tales deben ser instruidos por los preceptos de la ley y estimulados a progresar en el bien». S.Th.I.II.q.101, a. 3, sol.

CAPÍTULO III
LEY NATURAL
Y RAZÓN PRÁCTICA

En la actualidad se da un retorno a la doctrina de la ley natural, en parte motivado por las perplejidades y retos que nos plantean las sociedades multiculturales. Ahora bien, si, como escribe Spaemann, «cultura es naturaleza humanizada, no naturaleza abolida», parece natural —nunca mejor dicho— buscar en la naturaleza humana algunos puntos comunes, sobre los que edificar una convivencia multicultural.

La cuestión sería determinar cuáles son esos puntos comunes. Lo que me importa destacar, a este respecto, es que la comunidad de naturaleza relevante para la ética no es sólo ni principalmente la que resulta de compartir unas mismas tendencias —no es, por así decirlo, una comunidad de origen— sino, más bien, la comunidad resultante de compartir unos mismos fines o bienes, que, eso sí, están incoados en aquellas tendencias, pero cuyo descubrimiento y realización en la práctica es tarea nuestra.

Ciertamente, si la referencia a la naturaleza humana como criterio moral es mirada con sospecha, todavía lo es más, si cabe, la referencia a los bienes apuntados en las tendencias naturales, esto es, la referencia a una naturaleza teleológica.

A mi juicio, sin embargo, estas sospechas se evaporan en su mayor parte con sólo plantear las cosas del modo adecuado. Y a esto último —a plantear las cosas bien— puede contribuir la misma experiencia de la variedad cultural.

En efecto: precisamente la variedad de culturas pone ante nuestros ojos un rasgo característico de la naturaleza humana, a saber, su relativa indeterminación, que se refleja justamente en el hecho de que, en la práctica, adopta formas culturales diferentes.

Ahora bien: precisamente esta «relativa indeterminación» de la naturaleza humana, que tan llamativa resulta al compararla con el comportamiento instintivo y biológicamente predeterminado de los animales, es signo de su diferencia específica, a saber, la racionalidad.

1. Una naturaleza racional

Natura ad unum, ratio ad opposita. Así concretaron los medievales un principio acuñado por Aristóteles en *Metafísica* IX, en un capítulo dedicado a distinguir las potencias racionales de las irracionales[1].

Según explica Aristóteles en ese lugar, las potencias irracionales están orientadas a una sola cosa, de tal manera que, puestas en las circunstancias convenientes, se actualizan necesariamente. En cambio, las potencias racionales están abiertas a los opuestos, y no se actualizan en un sentido o en otro a menos que intervenga la *prohairesis*, esto es, la elección.

En efecto: a diferencia de lo que ocurre con otros seres vivos, que realizan su bien propio por naturaleza, el hombre ha de realizar su bien específico mediante sus elecciones. De ahí que Aristóteles, tras caracterizar la elección como «inteligencia deseosa o deseo inteligente», añada lacónicamente: «y esta clase de principio es el hombre»[2].

El hombre es un principio peculiar entre los demás seres naturales. Como ellos, es un ser para el cual existe una distancia entre ser y ser bueno o perfecto, pero a diferencia de ellos no puede cubrir esa distancia «por naturaleza», sino que ha de hacerlo realizando buenas elecciones.

Por eso reviste tanta importancia examinar las condiciones de una buena elección. Según Aristóteles estas condiciones se concretan en dos aspectos estrechamente relacionados entre sí, pues constituyen el corazón del conocimiento práctico: apetito recto y deliberación correcta, es decir, conforme al fin del apetito recto.

Santo Tomás lo dice de esta manera: «en lo que es para el fin, la rectitud de la razón consiste en su conformidad con el apetito del fin debido». La expresión «lo que es para el fin», como sabemos, hace referencia a la deliberación orientada a elegir las acciones convenientes para el fin. Ahora bien: como el propio Santo Tomás se encarga de añadir en el mismo lugar, «el mismo apetito del fin debido presupone una recta aprehensión del fin, que realiza la razón»[3].

---

[1] Aristóteles, *Metafísica,* IX, 5, 1048 a 9.
[2] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* VI, 2, 1139 b 4-6.
[3] S.Th.I.II.q.19, a. 3 ad 2.

Pues bien: precisamente la doctrina tomista de la ley natural es una ayuda en este sentido. En efecto, aunque en la ética aristotélica, la rectificación del apetito depende en última instancia de que desarrollemos virtudes morales, en el pensamiento de Santo Tomás aparece una noción intermedia, la noción de ley natural.

Ciertamente, la ley natural, tal y como la entiende Santo Tomás, no es extraña a la virtud, pues, como veremos luego, prescribe actos conforme a ella. Sin embargo, la noción de ley natural es mucho más básica: con ella se alude a una serie de preceptos, promulgados por nuestra razón a partir de unos primeros principios prácticos, *intelectualmente conocidos*, y en conformidad a los cuales la razón discrimina si los fines que perseguimos con nuestras acciones son rectos o no, si son conformes a la virtud o no lo son. De ahí, por ejemplo, que Santo Tomás designe estos principios indistintamente como «principios del derecho común» y «semilleros de virtudes»[4].

2. ¿Qué es la ley natural?

Mediante la noción de ley natural, Santo Tomás persigue hacer explícito, para el obrar humano, una exigencia que ya se encuentra latente en el primer principio de la razón práctica, en la medida en que éste se funda sobre la noción de bien. Pues, según Santo Tomás, este primer principio no es otro que el enunciado por Aristóteles mismo al comienzo de *la Ética a Nicómaco*: el bien es lo que todas las cosas apetecen[5]. Sólo que, en el caso del ser humano, esto es, de un ser dotado de naturaleza racional, dicho primer principio se identifica con un precepto, el primer precepto de la ley natural, que dice: *el bien ha de hacerse, el mal ha de evitarse.*

Pero ¿es lo mismo el primer principio de la razón práctica y el primer precepto de la ley natural? Sobre este punto ha habido una discusión[6]. En el texto de referencia —q. 94, a. 2— Santo Tomás da la impresión de distinguirlos porque formula el primero en modo

---

[4] Cf. S.Th.I.II.q.51, a. 1, sol.

[5] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* I, 1, 1094 a 2-3.

[6] Cf. Grisez, G., «The First Principle of Practical Reason. A Commentary on the Summa theologiae 1-2, Question 94, a. 2», en *Aquinas: A collection of Critical Essays*, ed. A. Kenny, Macmillan, London, Melbourne, 1969. Cf. Hittinger, R., *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1987. McInerny, R., *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington D. C., The Catholic University Press of America, 1982.

indicativo —*el bien es lo que todas las cosas apetecen*— mientras que formula el segundo en modo gerundivo —*el bien ha de hacerse, el mal ha de evitarse.*

Sin embargo, poco antes se había referido al «bien como lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación», y había completado esta observación con una glosa de carácter metafísico: «porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien».

En ello se encuentra, a mi modo de ver, una indicación importante acerca de cómo hemos de entender esa aparente divergencia entre el primer principio y el primer precepto. En mi opinión, tal divergencia obedece únicamente a que en el primer caso Santo Tomás está enunciando un principio metafísico de validez universal: como él mismo observa, todo agente —sea racional o irracional— obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. En cambio, lo decisivo es que, en el caso de los seres humanos, precisamente porque son seres racionales, ese primer principio adopta la forma de un precepto —en gerundivo o en imperativo. En efecto: como hemos visto más arriba, el hombre es un ser dotado de una naturaleza racional, y por eso abierto a opuestos, de tal manera que su bien no puede realizarse simplemente «por naturaleza», sino que ha de ser realizado por sus elecciones. Por ello ha de ser imperado por un precepto[7].

Dicho más brevemente: la ley natural, que nos prescribe obrar el bien y evitar el mal es la forma que adopta en el hombre, un primer principio que, de otro modo, vale para todo ser viviente: *el bien es lo que todas las cosas apetecen*. Esta idea, por lo demás, se encuentra implícita también en la misma caracterización de la virtud moral que nos ofrece Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: «la virtud moral no es por naturaleza ni contraria a la naturaleza, sino que hay en nosotros una aptitud natural para recibirla y perfeccionarla mediante la costumbre»[8]. Ahora bien: el cumplimiento y realización de esa aptitud es precisamente la obra de la razón práctica.

Y ese es, también, el sentido de la ley natural. En la medida en que la ley natural es algo de la razón práctica, lo primero que nos pres-

---

[7] Este es un punto que se encuentra también implícito en la argumentación desarrollada por Kant en la primera sección de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, dedicada a explicar por qué el hecho de tener razón hace que el fin del hombre no sea sin más la felicidad sino la moralidad. (La separación de ambos conceptos es un asunto en el que no podemos entrar aquí: tiene que ver con el hecho de que la felicidad, para Kant, es un ideal de la imaginación, algo en última instancia sensible).

[8] En, II, 1, 1103 a 24-26.

cribe es hacer el bien. Y ésta no es una prescripción arbitraria, sino que se funda en un principio: el bien es lo que todas las cosas apetecen, lo que, por tanto, también queremos los seres humanos. Con ello se nos dice algo que no por elemental deja de tener importancia: obedecer la ley moral, y, por tanto, realizar el bien práctico, es el modo de realizar lo que de verdad y en el fondo queremos, el bien que queremos por tener esta naturaleza[9].

A partir de aquí, los diversos preceptos de la ley natural no tienen más sentido que el de concretar aquel bien prescrito universalmente en el primer precepto de la ley. En efecto: lo que la ley prescribe es realizar el bien humano, pero el bien humano es una realidad compleja, que resulta de integrar adecuadamente una pluralidad de bienes incoados ya en nuestras más básicas tendencias naturales. De ahí que la ley natural, ordenada a la realización de dicho bien, haya de diversificarse en varios preceptos, cuya única razón de ser es proteger los distintos aspectos, los distintos bienes que pertenecen esencialmente a la integridad de nuestra naturaleza, a fin de que, en el curso de nuestra actividad, mientras perseguimos realizar un bien concreto, no atentemos contra los demás.

A eso precisamente se ordenan las prohibiciones morales absolutas, las cuales, sin embargo, son sólo un aspecto de la doctrina tomista de la ley natural. En efecto: como ha quedado apuntado en el capítulo precedente, para Santo Tomás se da una continuidad esencial entre ley natural y virtud, hasta el punto de que llega a considerar que todo acto de virtud es de ley natural. Por eso sería un error limitar la ley natural a la consideración de las prohibiciones morales absolutas, aunque estas resulten esenciales e ineludibles.

Luego habrá oportunidad de hablar brevemente de estas dos cuestiones, de las que me he ocupado por extenso en otro lugar[10]. De momento, sin embargo, me gustaría centrarme en dos aspectos fundamentales, que distinguen la doctrina tomista de la ley natural de otros planteamientos éticos. Primero, que la ley natural es una ley de la razón práctica: en esto Santo Tomás está lejos de Hume y cerca de Kant, pues para Hume la razón no es práctica en absoluto, mientras que para Kant sí lo es. Segundo, que la ley natural no es una ley puramente formal —en esto Santo Tomás se distingue de Kant, para quien la razón práctica es práctica por sí misma —de ahí que en última instancia la identifique con la voluntad— mientras que para Santo Tomás la razón sólo es práctica en la medida en que asume,

[9] S.Th.I.II.q.10, a. 1.

[10] Cf. González, A. M., «Multiculturalismo y Ley natural», texto inédito.

para realizarlos, unos principios —fines— que capta intelectualmente como incoados ya en la propia naturaleza[11].

3. Ley de la razón práctica

Por un lado, la ley natural se presenta como la ley de la razón práctica. Que, como dice Santo Tomás, la ley sea «algo de la razón» explica que algunos de sus preceptos puedan «borrarse a causa de persuasiones falsas» y también que puedan sufrir menoscabo a causa de «costumbres depravadas y hábitos corrompidos»[12], ya que, como observa Aristóteles, el conocimiento práctico, a diferencia del especulativo, se ve afectado por el placer y dolor consiguiente a las acciones, a lo cual Santo Tomás bien podría añadir, con San Pablo, la experiencia del *fomes,* la inclinación al pecado.

Al mismo tiempo, que sea una ley de la razón práctica, y no una ley física, significa que la conculcación de los preceptos no la hace desaparecer. En efecto: estamos hablando de una ley moral natural, que recibe este calificativo —«natural»— no sólo ni principalmente porque haga referencia a los aspectos de nuestra naturaleza que, participando de la razón, no se identifican sin embargo con la razón. Se llama natural, más bien, porque es una ley naturalmente emitida por nuestra razón, en la medida en que es ilustrada por el intelecto práctico, o hábito de los primeros principios prácticos, también llamado sindéresis.

En ello va una importante indicación acerca de la autonomía moral del ser humano. Sin duda, con su doctrina de la ley natural, Santo Tomás está lejos de afirmar que la autonomía moral del ser humano sea absoluta, sin embargo está todavía más lejos de afirmar que su comportamiento moral suponga heteronomía.

En efecto: el hecho de hablar de ley natural quiere indicar que es una ley de la propia razón humana, que, eso sí, la emite a la luz de unos primeros principios que no se ha dado a sí misma. Esto es lo que distingue a Santo Tomás de Kant, quien no habla en absoluto de primeros principios. En su lugar, Kant habla del *faktum* de la razón[13].

---

[11] «En las potencias apetitivas no se da hábito alguno incoativamente natural, por parte de la misma alma, y en cuanto a la misma sustancia del hábito, sino sólo en cuanto ciertos principios del mismo, al modo como los principios del derecho común se llaman semilleros de virtudes. Y la razón de ello es porque la inclinación a los propios objetos, que parece ser la incoación del hábito, no pertenece al hábito, sino más bien a la misma naturaleza de las potencias». S.Th.I.II.q.51, a. 1, sol.

[12] Cf. S.Th.I.II.q.94, a. 6.

[13] Cf. González, A. M., *El faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999.

Entiendo que para Santo Tomás, decir eso sería tanto como quedarse a medio camino. El camino completo requeriría conectar la ley moral con el bien ontológico del ser humano, y éste con su fundamento trascendente, esto es, con Dios creador. Esto es algo que Kant no está en condiciones de hacer, porque ha introducido previamente una fractura entre naturaleza y libertad, entre conocimiento teórico y conocimiento práctico, y porque para Kant Dios comparece única y exclusivamente a partir de la moral.

Pero Santo Tomás no tiene inconveniente en recorrer en ambas direcciones el camino de la ética a la ontología y de la ontología a la ética, porque entiende que ambas perspectivas se esclarecen recíprocamente. En efecto: así como para todo ser finito se da una distancia entre ser y ser bueno, pero la bondad específica de cada ser aparece ya anunciada o incoada en su misma estructura ontológica, así también, en el caso específico del hombre, cuyo bien específico supone el crecimiento ético, no deja de cumplirse aquel principio: todo ser desea su bien propio, el bien que perfecciona y cumple su ser específico.

Por ello, al lado de una exposición de la ley natural más orientada a la práctica, en la que deja patente la relativa autonomía del conocimiento práctico, encontramos también en Santo Tomás preciosas indicaciones ontológicas, como la apuntada más arriba, por la que podemos relacionar la ley moral y el cumplimiento del bien humano preanunciado en la naturaleza racional. Y, del mismo modo, Santo Tomás no tiene inconveniente en adoptar una perspectiva metafísica y decir que la ley natural es la participación de la criatura racional en la ley eterna.

Al decir esto su intención, como es obvio, no es excluir a las criaturas no racionales de la participación en la ley eterna. De estas últimas dice que también participan en la ley eterna, pero que su participación es puramente pasiva. En cambio, la participación en la ley eterna propia de la criatura racional es activa[14]. Esto es un modo de

---

[14] «Como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna… es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural… la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo —que tal es el cometido de la ley— no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, patente, que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional». S.Th.I.II.q.91, a. 2.

decir que sólo en el caso de la criatura racional dicha participación tiene, en sentido estricto, el carácter de ley[15]. Es decir: la criatura racional es *providens sibi*, legisla para sí misma.

Ciertamente, esa legislación no es absolutamente autónoma: como decía más arriba, depende en última instancia de unos principios que el hombre no se ha dado a sí mismo, por el simple hecho de que no se ha dado a sí mismo su naturaleza y, con ella, su fin y su bien propio. Con esto llegamos al segundo aspecto que es necesario tener presente al hablar de la ley natural en Santo Tomás.

4. La razón práctica tomista no es puramente formal

La razón práctica tomista no es una razón puramente formal, pues incorpora ya un cierto contenido: el bien incoado en nuestras inclinaciones, cuyo fin conocemos intelectualmente. En esto se distingue de la razón práctica kantiana, que es puramente formal. Con esto, obviamente, no sostenemos que Kant prescinda del contenido de la acción, pues es imposible. Sólo decimos que, en su propuesta, el contenido de la acción no entra de suyo en el imperativo categórico, que él define en términos puramente formales.

Ciertamente, también para Kant, la constitución de una acción requiere un contenido, pero ese contenido procede en última instancia de una naturaleza considerada en clave puramente empírica, que, en consecuencia, es preciso formalizar por completo. Así, en un planteamiento kantiano, la constitución de cualquier acción requiere, en primer lugar, la existencia de un incentivo sensible, por el que nos vemos impulsados a actuar. Pero esto, como es obvio, no basta: Kant entiende perfectamente —más aún: es uno de los autores que más ha insistido en ello— que la acción como tal no es jamás el fruto de un mero impulso, sino que ha de incorporar una cierta máxima, esto es, un principio subjetivo de acción. Y es a esto a lo que atendemos cuando examinamos la moralidad de una acción.

Sin duda, Kant coincide parcialmente con Aristóteles y Tomás de Aquino en que la moralidad de la acción reside en introducir orden racional en los actos voluntarios. Pero difiere de ellos en dos puntos fundamentales.

[15] «La participación que hay en la criatura racional se recibe mediante la inteligencia y la razón, y por eso se llama ley con toda propiedad, puesto que la ley es cosa de la razón. En cambio, la participación que se da en la criatura irracional no es recibida racionalmente,y, en consecuencia, no puede llamarse ley sino por asimilación». S.Th.I.II.q.91, a. 2 ad 3.

En primer lugar, Kant no considera que la inclinación natural, como tal, apunte o incoe un bien moral. El primer incentivo para la acción es, en sí mismo, un incentivo sensible. En esto Kant sigue siendo un empirista, aunque, a diferencia de Hume, va a requerir que el incentivo sea incorporado en una máxima racional[16]. Con otras palabras: sin la introducción de la razón no puede haber, para Kant, ni motivo ni acción alguna. Y, no obstante, el solo hecho de que, en el origen de todo el proceso se encuentre un incentivo simplemente empírico comporta que, para él, la moralidad de la acción consista absolutamente en la obra de la razón. Por supuesto, esto es precisamente lo que él persigue cuando se propone elaborar una moral autónoma. La cuestión es si realmente cabe hablar en el hombre de incentivos puramente sensibles; la cuestión es, en última instancia, si la racionalidad impregna o no también este aspecto de nuestra naturaleza.

En segundo lugar, Kant considera que la obra de la razón, el orden que la razón supuestamente ha de introducir en el mundo, es un orden universal. Tal requerimiento tiene para él un sentido evidente: la razón, como facultad legisladora —ya sea en el ámbito de la naturaleza o en el de la libertad—, emite leyes universales y necesarias. En el ámbito de la libertad, una ley universal y necesaria se llama imperativo moral o imperativo categórico. Por tanto, si la máxima subjetiva de nuestra acción ha de ser moral, ha de poder imponerse a nuestra razón como ley universal, esto es, ha de ser universalizable. De ahí que la exigencia moral se traduzca para Kant en la universalización posible de la máxima. Es decir: para que una acción sea moralmente correcta, su máxima ha de poder convertirse en ley universal de la naturaleza.

Así pues, la acción moralmente buena, para Kant, resulta de comprobar la posibilidad de imponer una forma universal a una acción cuyo incentivo original, era, de suyo, moralmente neutro. Esto es algo que Tomás de Aquino no puede admitir.

En efecto: por una parte, para Santo Tomás —como antes para Aristóteles— ni la vida humana como tal ni sus inclinaciones particulares son pura materia bruta, o pura sensibilidad más o menos clausurada sobre sí misma.

Por otra, ni para Aristóteles ni para Santo Tomás, el orden que introduce la razón en nuestros actos se traduce necesariamente en la

---

[16] Christine Korsgaard ha llamado la atención en diversas ocasiones sobre la diferencia entre incentivo y motivo en Kant —una distinción sin embargo, que, como ella misma apunta, Kant no sigue siempre de manera consistente. Según esa distinción, el motivo no es sólo el incentivo, sino el incentivo más la máxima. Cf. Korsgaard, C. M., Introduction to Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, 1997, p.xiv.

universalización posible de nuestra máxima, porque, si bien nuestras acciones son las acciones de un hombre, es decir, de un ser racional y exigen por ello un orden racional, la racionalidad humana, y, en definitiva, la humanidad, se materializa de manera diferente atendiendo a muchas y variadas circunstancias de sexo, carácter, cultura, posición social, etc.: circunstancias todas ellas que no es posible incluir en la máxima cuya legitimidad se busca mediante una posible universalización, y que son, sin embargo, relevantes para hacerse cargo de la moralidad de una acción particular.

Veamos ambos aspectos.

5. Los fines de las inclinaciones humanas no son bienes «pre-morales»

Por una parte, decía, para Santo Tomás ni la vida humana ni sus inclinaciones son pura materia bruta, sino que en ellas se incoan ya determinados bienes que pertenecen a la integridad de la naturaleza humana, y cuya articulación práctica es competencia de la razón.

Me interesa notar que en todo ser vivo se da una teleología análoga. Sin duda, la ciencia positiva puede aislar aspectos de la vida y analizarlos por separado, pero la vida como tal no se puede capturar en una foto fija: es un acto teleológicamente orientado por el cual el viviente se auto-constituye, ordenándose a su pleno desarrollo, es decir, al desarrollo completo y pleno de las potencialidades que ya estaban presentes en el ser vivo desde el primer momento.

Y esto, que es cierto en general de todo ser vivo, es también cierto del ser humano, con la particularidad de que la madurez y plenitud humana, esto es, la madurez y plenitud de un ser dotado de una naturaleza racional, no es puramente biológica sino ética.

Con esto último se quiere decir que ni la vida, ni las otras inclinaciones que el hombre comparte con otros seres vivos, tienen en el hombre un fin sólo sensible, físico, sino moral. Aristóteles lo apunta en la frase que citábamos más arriba, y que repito ahora: «la virtud moral no es por naturaleza ni contraria a la naturaleza, sino que hay en nosotros una aptitud para recibirla y perfeccionarla mediante la costumbre».

La vida humana no es jamás un bien puramente físico o —como algunos dicen— «pre-moral». Como dice Aristóteles, para los vivientes, vivir es ser[17]. En consecuencia hablar de vida humana es hablar

[17] Aristóteles, *De Anima,* II, 4.

del ser humano, es decir, del ser racional. Ahora bien, según Santo Tomás —en una frase que guarda evidentes analogías con la célebre frase kantiana— el ser racional es querido por sí mismo[18]. Precisamente por eso, su naturaleza no es cualquier naturaleza: es la naturaleza de un ser que, por ser racional y libre, es imagen de Dios[19].

En este punto, sin embargo, conviene advertir que la referencia a un ser querido por sí mismo permite reconocer al ser humano como uno de los bienes que Santo Tomás denomina «honestos», para distinguirlos de los bienes meramente útiles o deleitables[20]. Ahora bien, a los bienes honestos nosotros los llamamos bienes morales. Pues aunque en general reservamos este nombre para referirnos al bien práctico, es decir, el bien que *realizamos* con nuestras acciones, no se ha de olvidar que el bien que hemos de realizar en última instancia con nuestras acciones es, precisamente, el de la vida misma.

En efecto: si los actos dirigidos a preservar y promover la vida humana son, en general, buenos, es porque la vida humana es, en sí misma, un bien que merece ser realizado, es un bien en sí mismo. Por eso la inclinación a vivir es algo más que una inclinación física: es portadora de un sentido moral. Es en este punto donde registramos la conexión entre ontología y ética que se pierde en la filosofía moral kantiana, pero que es, sin embargo, definitiva para entender por qué la razón práctica tomista, a diferencia de la kantiana, no es una razón formal.

Mientras que Kant entiende la bondad moral de una acción como el resultado de aplicar una forma a unas inclinaciones que poseen una bondad simplemente física, Santo Tomás entiende que dicha bondad es el resultado de introducir orden en unos actos que, de entrada, poseen ya un sentido moral, y cuyo cumplimiento es por ello necesariamente moral. En definitiva: la bondad moral de una acción no es, propiamente hablando, «resultado» alguno, sino la actualización o realización práctica de una bondad ya incoada en nuestras inclinaciones. No es producción (*poiesis*) sino acción (*praxis*).

Con las oportunas precisiones, lo mismo que se afirma de la inclinación a vivir —a saber, que en el hombre no es jamás una pura inclinación física, sino que posee un sentido moral—, se debe decir de la inclinación sexual, a la que Santo Tomás se refiere asimismo en q. 94, a. 2. En efecto: también la integridad sexual forma parte de la integridad del bien humano. Obviamente esto no significa que el ejercicio de

---

18 Cf. SCG, III, cap. 112, n. 2862.

19 Cf. Prólogo a S.Th.I.II.

20 Cf. S.Th.I.q.5.

la sexualidad sea obligatorio. Quiere decir únicamente, que todo ejercicio humano de la sexualidad debe tener en cuenta el fin propio de la inclinación sexual; pues dicho fin marca la diferencia entre el recto uso o, por el contrario, el abuso de la sexualidad, y con ello, del hombre mismo.

Ahora no podemos analizar hasta qué punto todo uso desordenado de la sexualidad implica una instrumentalización del ser humano, vulnerando su condición de fin en sí mismo[21]. Lo veremos en un capítulo posterior. Aquí me he de conformar con insistir en que la inclinación sexual, al igual que la inclinación a la vida, incoa, apunta e incorpora un bien que pertenece a la integridad de la naturaleza humana, y que proporciona contenido a algunos de los preceptos de la ley natural.

Ciertamente, además de estas dos inclinaciones, cabría mencionar muchas otras. Si me he centrado en éstas es porque, de una parte, tienden a quedar más desprotegidas en un planteamiento puramente formal de la ética, y también porque a ellas se refiere directamente Santo Tomás en q.94 a. 2, en lo que parece un intento por destacar dos bienes fundamentales, que delinean dos amplias esferas de acción, y, en consecuencia, dos géneros fundamentales de preceptos morales: aquellos que se refieren a la protección de la vida humana y aquellos que se refieren a la procreación de la vida humana. Según Cayetano, en cada uno de estos géneros cabría definir, a su vez, preceptos primarios y secundarios, en razón de lo cual observa: «cuando leas que algo es contrario a los primeros preceptos de la ley, no recurras inmediatamente a los preceptos comunísimos, que

---

[21] De manera inmediata, el objeto o fin propio de esta inclinación es el acto sexual —por tanto una persona del otro sexo—, pero de forma mediata, como fruto de dicho acto, otro ser humano, es decir, otro ser digno por sí mismo, o, como diría Tomás de Aquino, querido por sí mismo, y no en función de otro. De ambas consideraciones —es decir, del hecho de que el ejercicio de la sexualidad implica a seres humanos y engendra seres humanos— cabe extraer una serie de indicaciones éticas relativas al uso de la sexualidad, indicaciones con las que se trata de proteger el carácter de fin en sí mismo de todos los sujetos humanos comprometidos de un modo u otro en ese acto. Estas indicaciones —en las que se pone de manifiesto una vez más que la sexualidad humana no es jamás ni una sexualidad animal ni tampoco una actividad productiva— se cumplen únicamente si la sexualidad es ordenada en el contexto de una unión llamada matrimonio. Pues lo que llamamos matrimonio es un acto mediante el cual dos personas de distinto sexo eligen entregarse recíprocamente y de manera exclusiva, en un tipo de convivencia marcada *esencialmente* por un uso de la sexualidad abierto a la generación de la vida humana. Otro tipo de uniones sexuales reciben un nombre diverso: por ejemplo, la fornicación excluye el compromiso, el concubinato la generación de la prole,… etc., pero no son matrimonio.

son primeros sin más, sino más bien examina de qué materia se trata, y recurre a los preceptos primeros en ese orden»[22].

Algo análogo cabe decir de los bienes asociados a la tercera inclinación mencionada por Santo Tomás en el mismo lugar: la inclinación racional, que es la más específicamente humana y que, según Santo Tomás, comprende tanto la inclinación a buscar la verdad como a la vida en sociedad, en la medida en que ésta última se ha de regular también por una razón verdadera. En estos dos puntos, en efecto, nos jugamos de manera especial la integridad humana, pues del amor a la verdad depende también el captar el sentido profundo de las otras inclinaciones. Por ello, neutralizar la inclinación humana a buscar la verdad, y, en particular, sofocar la aspiración humana a buscar la verdad sobre Dios constituye siempre una violencia al ser humano.

Ahora bien: mientras que todo el mundo comprende fácilmente que la vida social ha de ser regulada por la razón, no siempre se advierte que esta regulación ha de realizarse en conformidad con la verdad práctica. Y esto ocurre, en parte, porque la misma referencia a una verdad absoluta se encuentra en la actualidad muy oscurecida. Nuestra cultura presenta hoy una marcada tendencia al relativismo

---

[22] Cf. Comentario de Cayetano a la q. 94: «Verbi gratia, in homine sunt tres inclinationes naturales: scilicet ad esse et vivere, ad generationem, et ad rationaliter se habendum ad se et alios. Prima praecepta in singulis inclinationibus sunt de fine primario illius habendo, conservando, consequendo, et de illius contrariis vitandis; secunda autem praecepta sunt de fine secundario eiusdem inclinationis et illius contrariis, et etiam facilitatem et difficultatem praebentibus primario fini. Verbi gratia, in inclinatione nostra ad esse et vivere, comedere, non comedere, pertinent ad prima praecepta: quia comestione conservatur vita, quae est primarius finis illius, et non comedendo absque dubio destruitur. Tali autem cibo vel potu uti, quibus homo ad promptitudinem vitae, quae est finis secundarius eiusdem, utitur, pertinet ad secundaria pracepta eiusdem inclinationis; ad quae etiam spectat moderamen cibi, potus et exercitii, quibus facilius vita conservatur, et horum contraria; iuxta doctrinam Auctoris in IV Sent, dist. XXXIII, qu. I.

Propter quod, quando legis aliquid esse contra prima pracepta legis naturae, non recurras statim ad communissima praecepta, quae sunt prima simpliciter; sed respice in qua materia est sermo, et recurre ad praecepta prima in illo ordine; et intuendo primarium finem non quoad bene esse, sed quoad esse, perspicies quid veritatis habeant quae legis, etc.-

Et quoniam principia prima in tali ordine reducuntur ad prima simpliciter, et dependent ab eis, et defenduntur ab illis; et rursus principia prima in tali ordine, licet secundum se sint per se nota, non oportet esse pers se nota quoad nos, ac per hoc contingit quae sunt secundum se principia per se nota, esse quoad nos conclusiones; idcirco prima praecepta propria illi inclinationi ad vivere, appellantur quandoque conclusiones, vel quasi conclusiones, et secundaria praecepta, respectu primorum simpliciter, et quoad nos».

teórico y práctico, el cual, de manera solapada y casi imperceptible, conduce a neutralizar la tendencia más propiamente humana, la búsqueda de la verdad. Ahora bien: si, como dice Spaeman, cultura es «naturaleza humanizada, no naturaleza abolida», nuestra cultura, en este punto, no tiene de cultura más que el nombre. Esto vale en especial allí donde se considera que el mismo nombre de Dios debe excluirse de la vida pública. A este propósito tiene interés recordar que la palabra cultura, en su origen, no sólo guardaba conexión con la idea de cultivo (de la naturaleza), sino también con la idea de culto. No hay cultura sin culto.

Precisamente este último punto nos permitiría otra sugerente comparación con Kant, para el cual el avance de la fe racional supondría, en última instancia, la supresión de todo culto —algo que, según Santo Tomás, sólo tiene lugar entre los bienaventurados del cielo. En efecto: en su *Religión*, Kant tiende a relativizar las formas cultuales a través de las cuales los hombres han manifestado su religiosidad a lo largo de la historia. Sin duda, desde cierto punto de vista Kant no hace más que llevar al extremo, racionalizándolo y moralizándolo, el énfasis cristiano en el culto interior sobre el culto exterior, la superación de la ley antigua por la ley nueva: pero lo hace al precio de adelantar lo que, según Santo Tomás, sólo tendrá lugar entre los bienaventurados del cielo[23] —donde no habrá templos, porque Dios será todo en todos, donde, como hace San Pablo, no habrá necesidad de «ver por un espejo y oscuramente, porque veremos cara a cara». En contraste, Santo Tomás, aun manteniendo la prioridad del culto interior, del culto a Dios «en espíritu y verdad», reconoce que no poseemos todavía las realidades celestiales; más aún: admitiendo que el acceso humano a tales realidades se ha hecho en última instancia posible por la Encarnación de Dios, Santo Tomás considera que nuestra introducción en aquellas realidades ha de hacerse también mediante ciertos signos sensibles, llamados sacramentos[24].

Al margen de las consideraciones teológicas que podamos extraer de ahí, parece claro que, reconociendo un lugar para la manifestación sensible de la fe religiosa, Santo Tomás se hace cargo mejor que Kant de la condición corpórea de nuestra naturaleza. El ser humano es un ser racional, pero no es razón pura, unida accidentalmente a un cuerpo, ni esencialmente indiferente a la historia. De su ser racional podemos y debemos extraer una consecuencia decisiva: no se debe frustrar la aspiración humana a la verdad, en especial la verdad sobre Dios.

---

[23] Cf. S.Th.I.II.q.103, a. 3, sol. Cf. S.Th.I.II.q.106, a. 4 ad 1.

[24] Cf. S.Th.I.II.q.108, a. 2. Introducen al sujeto efectiva, no sólo simbólicamente, en las realidades sobrenaturales.

Sin duda, reduciendo a Dios a un objeto de fe práctica, y poniéndolo así única y exclusivamente en función del progreso moral del hombre, Kant ya frustra de algún modo la tendencia humana a una verdad absoluta. Pero además, su énfasis unilateral en el culto interior conlleva un conflicto evidente con otras dimensiones bien reales de nuestra naturaleza, la cual, si es naturaleza racional, no es sin embargo razón pura[25].

Esta es, en suma, la idea subyacente a la doctrina tomista de la ley natural. La ley natural es la ley de la razón práctica, pero la razón humana no es práctica de por sí, sino sólo por referencia a unos bienes ya incoados en nuestra naturaleza, y que captamos mediante nuestro intelecto. Es así como, a la luz de aquel primer precepto —el bien ha de hacerse, el mal ha de evitarse— y confrontada con los bienes a los que apuntan nuestras inclinaciones naturales, la razón humana emite otros muchos preceptos, que se ordenan a proteger dichos bienes, y, en última instancia a la promoción total del bien humano.

De este modo, por tanto, la ley natural nos proporciona una decisiva orientación, a fin de que, a la hora de actuar, mientras perseguimos realizar un bien particular, no atentemos contra los demás. Es así como la ley natural se constituye en la clave de una conducta moralmente íntegra. Según Santo Tomás, esta clave no desaparece por el hecho de que la vida humana haya adquirido otra proyección y otro horizonte merced a la redención obrada por Cristo. En efecto: como él mismo subraya innumerables veces, la gracia presupone la naturaleza.

Por lo demás, estas palabras suyas no se han de tomar como una invitación a desentenderse de la gracia —algo que tal vez ha ocurrido en versiones posteriores de la ley natural. A fin de cuentas, también es doctrina tomista que, para vivir conforme a la ley natural de manera permanente a lo largo de toda la vida es precisa la gracia. Santo Tomás se toma en serio la condición histórica del hombre, que él observa desde la perspectiva del teólogo. Ahora bien, desde esta perspectiva ha de mantener dos cosas: en primer lugar, que la naturaleza humana quedó herida por el pecado, y por ello el hombre experimenta desde entonces la tendencia a obrar por debajo de lo que reclama su naturaleza racional. Pero, en segundo lugar, ha de mantener también que, tras la redención obrada por Cristo, ese mismo hombre tiene

---

[25] Dicho esto, es oportuno advertir la peculiar relación de la religión cristiana con la razón: los Padres de la Iglesia no tuvieron inconveniente en reconocer semillas de la Revelación cristiana en la filosofía pagana, en la medida en que ésta se orientaba explícitamente a una verdad; en cambio —con la obvia excepción de la religión judía— no dijeron nada semejante de otras religiones. Esta actitud contrasta con la tendencia contemporánea a considerar la religión cristiana únicamente desde la perspectiva cultural, como una religión más entre otras.

acceso a la gracia que sana su naturaleza, no tanto porque la gracia suprima absolutamente la tendencia al pecado, cuanto porque fortalece la mente por la que nos adherimos al bien[26], haciendo que nos resulte más atractivo el bien que el mal.

6. El orden de la razón

Con todo, lo que llamamos ley natural sigue gozando en Santo Tomás de una clara autonomía epistemológica, que se basa en el hecho de que, a pesar del pecado, la naturaleza humana no quedó absolutamente corrompida. Precisamente por eso, al tiempo que dejamos abiertas las puertas a la reflexión teológica, podemos seguir hablando realmente de la ley natural como clave del bien humano.

Y como apuntaba anteriormente, dicha clave se concreta en una doble dirección: por un lado, en la prohibición absoluta de todas aquellas acciones cuya estructura intencional entraña una contradicción directa a cualquiera de los bienes apuntados en nuestras inclinaciones. Por otra, el precepto positivo de realizar el bien.

En realidad, este precepto positivo de realizar el bien debe ponerse por delante. En efecto, según escribe Santo Tomás, «aunque en la ejecución de la obra primero se han de extirpar los vicios que se planten las virtudes… en nuestro conocimiento es antes la virtud que el pecado, pues por la rectitud se conoce la torcedura, como se dice en I *De anima*… y conforme a esto, los preceptos afirmativos han de ir antes»[27].

Es importante presentar primero el obrar bueno y virtuoso, porque gracias a eso quedamos en condiciones de ver con claridad la diferencia entre el bien y el mal. En esto, la mal llamada «cultura» de masas nos hace un flaco favor: presentando sistemáticamente ante nuestros ojos una imagen mezquina del ser humano, dificulta sobremanera el discernimiento práctico del bien y del mal.

En cambio, lo que Santo Tomás apunta citando a Aristóteles, es que por la rectitud se conoce la torcedura. De ahí, dicho sea de paso, la importancia crucial que tienen en ética los buenos ejemplos. De ahí también que el propio Aristóteles no dudara en proponer como *canon* moral no una norma abstracta, sino el hombre bueno. En el libro III de la *Ética a Nicómaco* observa: «de un modo absoluto y en verdad es

---

[26] «En el estado de naturaleza herida, para evitar todo pecado, necesita el hombre la gracia habitual, que venga a restaurar la naturaleza. Sin embargo, esta restauración, durante la vida presente, se realiza ante todo en la mente, sin que el apetito carnal sea rectificado por completo». S.Th.I.II.q.109, a. 8, sol.

[27] S.Th.I.II.q.100, a 6 ad 2.

objeto de la voluntad el bien, pero para cada uno lo que se le aparece como tal. Así, para el hombre bueno lo que de verdad lo es; para el malo, cualquier cosa (lo mismo que, tratándose de los cuerpos, para los bien constituidos es sano lo que verdaderamente lo es, pero para los enfermizos otras cosas; y lo mismo les ocurre con lo amargo, lo dulce, lo caliente, lo pesado y todo lo demás)»[28].

Y explica la razón: «El bueno, efectivamente, juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la medida de ellas»[29].

En efecto: si la naturaleza humana es una naturaleza racional, y el bien es lo que viene a perfeccionar la naturaleza, es lógico que el hombre bueno se distinga precisamente por esto: por ser capaz de ver y realizar la verdad en todas las cosas. A eso apunta en última instancia la ley natural cuando nos prescribe obrar el bien. Pues el bien al que ahí se alude es el bien práctico, que es objeto de la virtud moral. Resaltar esto es conveniente para comprender los matices prácticos a los que está sujeta la universalidad de la ley natural.

Tales matices salen a la luz cuando Santo Tomás ha de responder a la cuestión de si la ley natural es la misma para todos y a otra bastante similar, sobre si la ley natural puede cambiar. En ambos casos, tras una larga argumentación, concluye: «la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos; pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la rectitud del contenido, a causa de algún impedimento especial; ya sea en cuanto al grado del conocimiento, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César en VI *De bello gallico* que entre los germanos no se consideraba ilícito el robo, a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural»[30].

---

[28] EN, III, 4, 1113 a 21-28.

[29] EN, III, 4, 1113 a 28-32.

[30] S.Th.I.II.q.94, a. 4, sol. Vid también: «la ley natural es completamente inmutable en lo que se refiere a los primeros principios de la misma. Mas en lo tocante a los preceptos secundarios, que son como conclusiones más determinadas derivadas inmediatamente de los primeros principios, también es inmutable en cuanto mantiene su validez en la mayoría de los casos, pero puede cambiar en algunos casos particulares y minoritarios por motivos especiales, que impiden la observancia de tales preceptos». S.Th.I.II.q.94, a. 5.

Al leer estas palabras, conviene entender una cosa: en la medida en que lo que la ley natural prescribe universalmente es obrar el bien, pero lo que sea bueno en la práctica está sujeto a muchas contingencias, sólo los preceptos universales de la ley —entre los que se cuentan los apuntados por Santo Tomás en q. 94, a. 2, como directamente vinculados a la integridad de nuestra naturaleza— tendrán una vigencia absolutamente universal; pues, otros preceptos, en principio derivados de la ley natural —y por tanto de ley natural—, en la medida en que incluyan referencia a estados de cosas más o menos generales, pero no obstante sujetos a variación dependiendo de las circunstancias, no gozarán de la misma generalidad. Santo Tomás suele mencionar el precepto según el cual estamos obligados a devolver lo que hemos recibido en préstamo: tal precepto es de ley natural, pues es una consideración que se sigue naturalmente de la justicia, con un breve razonamiento (es un precepto secundario). Con todo, eventualmente puede ser necesario omitir su cumplimiento: por ejemplo, si el préstamo era un arma, y el que nos la prestó se ha vuelto loco entre tanto[31]. Precisamente ejemplos como éste sirven para advertir que lo que la ley natural prescribe es obrar el bien, y que —si bien las diversas leyes nos ayudan en la determinación de lo bueno— en última instancia obrar bien es cosa de prudencia y virtud moral.

En todo caso, como también hemos indicado en el capítulo precedente, al llamar la atención sobre la diferencia entre comportamiento conforme a la virtud y comportamiento conforme a la ley, la virtud moral no consiste únicamente en realizar ciertas acciones, sino en realizarlas de cierta manera (lo que Santo Tomás llama «el modo de la virtud»). Como observa Aristóteles: «las acciones se llaman justas y morigeradas cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo o morigerado; y es justo y morigerado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y morigerados»[32].

Precisamente esa manera, ese modo de actuar, que es característico de la virtud, no puede recogerse simplemente en el enunciado de la ley. Y esto conecta con el segundo aspecto al que me refería más arriba, como otra de las diferencias esenciales entre la razón práctica kantiana y la tomista, cuya explicación me permitirá cerrar estas reflexiones. Repito lo que apuntaba entonces:

«El orden que introduce la razón en nuestros actos no se traduce necesariamente en la universalización posible de nuestra máxima, porque, si bien nuestras acciones son las acciones de un ser racional y exigen por

---

[31] El ejemplo tiene una larga historia, que arranca del primer libro de la República de Platón. Cf. González, A. M., «Depositum gladius non debet restitui furioso. Precepts, synderesis and virtues in Thomas Aquinas», *The Thomist*, 63, 1999, 217-40.

[32] EN, II, 4, 1105 b 5-9.

ello un orden racional, la racionalidad humana, y, en definitiva, la humanidad, se materializa de manera diferente atendiendo a muchas y variadas circunstancias de sexo, carácter, cultura, posición social, etc.: circunstancias todas ellas que no es posible incluir en la máxima cuya legitimidad se busca mediante una posible universalización, y que son, sin embargo, relevantes para hacerse cargo de la moralidad de una acción particular».

Sin duda, Kant no carece de recursos para afrontar esta dificultad práctica. Aunque carece del concepto aristotélico de *phronesis*, desarrolla en su lugar una sofisticada doctrina del juicio, que se orienta precisamente a ver cómo se aplica la ley en la práctica[33]. Y, con todo, por mucho que se avance en esa dirección, la ética kantiana no podrá liberarse de su lastre fundamental —que muchos consideran su principal logro—: a causa de su carácter formal, la ética kantiana se ve forzada a considerar los elementos culturales como algo enteramente extrínseco a la moral propiamente dicha.

Pero esto es precisamente lo que un planteamiento no dualista como el que opera en Santo Tomás permite afrontar con más éxito. La moral, ciertamente, no se identifica con la cultura —especialmente si definimos la cultura como lo hace Kant, a saber, como «la aptitud para realizar todos los fines posibles»[34]— pero no es por ello enteramente extrínseca a la cultura. De ahí que el obrar moral no pueda abstraer enteramente de los significados culturalmente asociados a ciertas acciones. Como ha observado Spaemann, «los mártires cristianos murieron durante tres siglos porque rechazaban el recurso de dar a la dispersión de granos de incienso ante una imagen del emperador un significado distinto del convencional, y porque consideraban el significado convencional incompatible con el orden natural de las cosas, conforme al cual sólo a Dios corresponden honores divinos. Un recurso de ese tipo habría sido dar a sus palabras secretamente un significado distinto del previsto en el lenguaje al que pertenecen esas palabras. No se consideraban facultados a modificar ese significado, sino obligados a omitir la acción. A los universales culturales les subyacen universales 'naturales', esto es, antropológicamente invariantes. Saludar, exhortar, elogiar, reprochar y rezar son esas invariantes que encuentran su respectiva expresión concreta en tipos de acción culturalmente determinados»[35].

Esto último tiene que ver con el hecho de que la naturaleza humana es racional, de tal manera que incluso las tendencias que, apa-

---

[33] Precisamente en este aspecto se centra ahora buena parte de la investigación kantiana.

[34] Cf. Kant, *Crítica del Juicio,* 5: 431. *Metafísica de las costumbres,* 6: 444.

[35] Spaemann, R., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Eiunsa, 2003, p. 63.

rentemente, compartimos con otros seres, se ven afectadas por la relativa indeterminación característica de las potencias racionales, dando lugar a distintos modos culturales de realizar la misma naturaleza. Por eso pienso que la valoración positiva que hoy concedemos a la variedad cultural responde en gran medida a la naturaleza de las cosas y no es en sí misma problemática.

Problemático sería, en todo caso, olvidar que la cultura, como tal, es «naturaleza humanizada» y que nuestra naturaleza es intrínsecamente portadora de ciertos bienes, que deben ser protegidos absolutamente, y a los cuales ha de remitir, en última instancia, toda argumentación moral, pues, como anota Spaemann en el mismo lugar «hay acciones tales que el objeto que las define no es realizado por ellas de modo mediado simbólicamente, sino inmediatamente, por más que esa realización inmediata casi siempre esté inserta en ritualizaciones culturales. Como ejemplo cabe mencionar comer, beber, las relaciones sexuales y matar. Es interesante que Tomás de Aquino no cuente la inserción cultural de esas acciones entre las circunstancias *concomitantes* que sirven para determinar la calificación moral de la acción, sino entre las circunstancias que modifican *el tipo mismo de acción,* el objeto de la acción. Así, para él las relaciones sexuales conyugales son un tipo de acción distinta que el adulterio, y el robo en una iglesia es un tipo de acción distinto que el robo profano, a saber, es un sacrilegio»[36].

Lo que para una razón puramente formal sería mera circunstancia de la acción, para una razón ilustrada con el hábito de sindéresis define, *ab initio,* un objeto moral diferente. La acción humana no se reduce a otorgar forma racional a una materia de suyo informe. En la misma génesis de nuestros actos se encuentra un principio moral cuyo cumplimiento en la práctica reclama esencialmente de la rectitud de nuestro razonamiento práctico. Aunque la rectitud del razonamiento práctico no depende sólo de aquel principio, tampoco puede darse sin él. A ese principio le llamamos ley natural.

---

[36] *Ibidem*. Las cursivas son mías. Me permito referir a continuación un texto de Santo Tomás particularmente ilustrativo de este punto, en el que se distingue entre la perspectiva puramente natural y la perspectiva propiamente moral de los actos, para mostrar de qué manera lo que podrían considerarse pequeñas «circunstancias» desde el punto de vista natural pueden no obstante crear diversos objetos o especies desde el punto de vista moral —el cual, como sabemos, y Santo Tomás mismo afirma reiteradamente, es el punto de vista esencial a los actos humanos—. Así, hablando de la diferencia entre fornicación, adulterio y matrimonio señala: «quamvis sint idem speciei naturae, tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam vel non suam; sicut etiam occidere hominem per violentiam vel per justitiam, facit diversam speciem moris, quamvis sit una species naturae; et tamen unum est licitum, aliud illicitum». In IV Sent, d. 26, q. 2 ad 3.

CAPÍTULO IV
EL BIEN DE LA VIDA

> «Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur».
>
> S.Th.I.II.q.94, a. 2

Se admite generalmente que la vida es un bien, y que la vida humana es un bien absoluto, pero, ¿qué se quiere decir con ello? ¿cómo se concilia esta afirmación con la evidencia de que hay momentos en los que el comportamiento éticamente noble exige poner por delante otros bienes? Esto último es, en efecto, lo implícito en muchos actos que llamamos heroicos, por no hablar del testimonio de los mártires.

En lo que sigue he perseguido mostrar, ante todo, que la vida humana no es jamás un bien puramente físico o «pre-moral». Para ello me he esforzado en mostrar la implicación recíproca de ontología y ética, la cual representa, para el caso particular del ser humano, un ejemplo singular de la relación entre ser y ser bueno que, con carácter general, se da en cualquier ente finito.

Aun a sabiendas de que semejante desarrollo es poco apto para usos retóricos, en este contexto me ha parecido prioritario contribuir en alguna medida a recordar algunas distinciones filosóficas que permitan reducir un tanto la ambigüedad de muchos discursos bienintencionados pero sesgados sobre el bien de la vida.

Concretamente, he perseguido tres objetivos: 1) clarificar la naturaleza del bien de la vida, 2) distinguir, desde un punto de vista filosófico, la vida humana de otros géneros de vida, y 3) explicar por qué ha de ser protegida mediante una prohibición absoluta. Muchas otras cosas quedan en el tintero[1]. Por ejemplo, me hubiera gustado apuntar

---

[1] Entre ellas, la discusión del lugar que el concepto de persona puede ocupar en estas discusiones. Por mi parte, prefiero evitar en lo posible este concepto, y referirme, en cambio, al hombre como ser viviente racional, querido por sí mismo. Ciertamente, este modo de argumentar hace referencia implícitamente a la «condición

de qué manera estas consideraciones, de carácter filosófico, enlazan, en diversos puntos, con una reflexión de carácter teológico, pero esto habrá de quedar para otra ocasión.

De acuerdo con los objetivos precedentes, la exposición se articula en dos partes fundamentales: la primera se dedica a examinar el bien de la vida desde una perspectiva ontológica; la segunda lo hace desde una perspectiva ética. Sin embargo, como intento mostrar desde el principio, en un planteamiento clásico, ambas perspectivas se reclaman mutuamente: en eso precisamente reside la diferencia entre la ética de inspiración aristotélico-tomista y las éticas de inspiración kantiana —para las cuales la vida, en sí misma considerada, no es más que un bien puramente físico o «pre-moral».

Antes de entrar en detalles, sin embargo, he considerado conveniente ofrecer un primer apartado en el que se exponga de una manera breve la secuencia argumentativa que luego será objeto de desarrollo.

1. Visión general

A la hora de precisar qué clase de bien es la vida, lo primero de todo es advertir que la vida como tal, en abstracto, no existe. La vida sólo existe en seres concretos, para los cuales —según la conocida frase de Aristóteles— «vivir es ser»[2]. Por consiguiente, decir que la vida es un bien supone decir que los seres vivos concretos —los vivientes— son un bien. Sin duda, una vez dicho esto todavía hay que explicar por qué consideramos que la vida humana —esto es, la vida de un ser racional— merece un respeto absoluto. Concretamente: por qué consideramos que la vida de los hombres, a diferencia de la vida de otros seres no racionales, es un bien absoluto, y cómo se traduce esto en la práctica. Como veremos, la dignidad peculiar de la vida humana se debe a que —en frase de Santo Tomás que guarda una sugerente analogía con la conocida frase kantiana que describe al hombre como «fin en sí mismo»— las sustancias racionales son queridas por sí mismas: *per se volita*.

---

personal del hombre», expresión en la que el término «persona» se usa principalmente como *nomen dignitatis*, como un modo de subrayar la peculiar dignidad del viviente racional. Con todo, en mi opinión, la historia misma del concepto de persona (cf. Spaemann, R., *Personas,* Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 38 ss), aconseja, al menos en principio, ir en busca de categorías filosóficas más básicas. Distinto es en teología, de donde procede originalmente esta noción.

[2] «El ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y su principio». Aristóteles, *De Anima,* II, 4, 415 b 13.

Sin embargo, antes de entrar en eso, todavía es preciso aclarar otro punto. En efecto: afirmar que los seres vivos concretos son un bien es todavía demasiado impreciso. ¿Qué significa exactamente? ¿Se puede realmente afirmar que vivir es siempre un bien? Si la primera pregunta podría parecer demasiado especulativa, la segunda, en cambio, viene motivada por la experiencia del mal. Para afrontar ambas cuestiones, la reflexión filosófica de inspiración aristotélico-tomista ofrece dos respuestas distintas pero complementarias y relacionadas entre sí.

La primera de ellas supone adoptar un punto de vista ontológico y hacer al menos una breve referencia a la doctrina de los trascendentales, según la cual todo ser, en la medida en que es, es bueno. Esta premisa, por sobria que parezca, es imprescindible para afrontar la segunda cuestión, suscitada a propósito de la experiencia del mal, y según la cual la vida, en ocasiones, no sería buena.

Antes de despachar con ligereza esta cuestión, apelando a la caracterización clásica del mal, como «ausencia de bien debido», conviene profundizar en la intuición que la sustenta. Para ello, me parece crucial distinguir entre «ser» y «ser bueno o perfecto», entre «vida» y «vida buena»[3]. Con esa distinción, en efecto, se alude a la distancia que media entre un ser y su perfección o cumplimiento acabado, y que, en el caso particular del ser humano, corresponde cubrir a la ética.

De acuerdo con esta distinción, por tanto, hay un sentido según el cual los vivientes —humanos o no— son buenos o malos, dependiendo de que se hayan perfeccionado o no conforme las expectativas latentes en su propia naturaleza[4]. Es, efectivamente, en función de esto último por lo que hablamos de seres buenos o malos *simpliciter*, de vidas buenas o malas *simpliciter*. Y, con todo, importa mucho subrayar que esa bondad que viene a perfeccionar a cada ser según su

---

[3] Esta distinción es esencial a la ética aristotélica, y clave también para su Política —donde distingue entre el mero «deseo de vivir» y el «deseo de vivir bien» *(Política,* I, 9, 1258 a 1). Mientras que el primero se puede satisfacer mediante un arte —la crematística, la medicina, etc—, el segundo requiere de la prudencia, esto es: una virtud intelectual-práctica que no se da sin virtudes morales: Así, hablando de la prudencia, Aristóteles precisa: «parece propio del hombre prudente el poder discurrir bien sobre lo quees bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general». Y, más adelante añade: «la prudencia… tiene que ser una disposición racional verdadera y práctica de lo que es bueno y malo para el hombre». Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* VI, 5.

[4] «Porque pertenece a la razón de bien la plenitud de ser, si a alguien le falta algo de la plenitud debida de ser, no se llamará absolutamente bueno, sino bajo algún aspecto, en cuanto es ente». S.Th.I.II.q.18, a. 1.

naturaleza específica, no anula ni suprime la bondad fundamental de todo ser, de todo viviente, ni anula tampoco la bondad fundamental de la vida humana, la cual —como decíamos arriba— es la vida de un ser racional, querido *por sí mismo*.

En efecto: precisamente el hecho de que el hombre sea querido por sí mismo exige que su vida sea protegida de manera absoluta, a fin de que pueda cumplirla en plenitud. En la práctica, esto se traduce en la vigencia de la prohibición absoluta de matar a un ser humano. Dicha prohibición, en efecto, viene a proteger el bien de la vida, en el cual no reconoce únicamente una propiedad física sino el ser mismo de los vivientes —en este caso de los vivientes racionales, queridos por sí mismos. Es decir: la vida humana no es un bien «físico» ni «pre-moral», sino, estrictamente hablando, un «bien honesto» (nosotros diríamos moral) pues —tal y como apunta Santo Tomás y veremos después— este calificativo, aunque se refiere principalmente al bien humano práctico que hemos de realizar con nuestras acciones, se extiende más allá de esto a todo bien que sea digno de estima por sí mismo.

Por lo demás, en la reflexión precedente ya queda indicado el modo en que la perspectiva ontológica y la perspectiva ética acerca de la vida humana se reclaman recíprocamente: la vida de un ser racional apunta a su cumplimiento ético, y por tanto a la vida buena, desarrollada en torno al bien moral; pero, a su vez, el bien moral o la vida buena arroja luz sobre la bondad moral, no meramente física, de la vida humana, incluso aunque todavía no haya manifestado su racionalidad. Esta reciprocidad entre la ontología y la ética obedece a que la vida humana es, desde el principio, una realidad teleológica, que apunta a su cumplimiento. Esto es cierto, en general, de todo ser viviente, para el cual vivir significa, precisamente, crecer; y para el cual, vivir *bien* significa desarrollarse realizando el fin que da razón de su naturaleza[5]. Lo peculiar, en el caso del hombre, viviente racional, es que el cumplimiento de su vida requiere vivir conforme a la razón. En esto último, precisamente, consiste la ética. Ahora bien: en la medida en que la ética nos pone en relación con el bien absoluto, la vida humana es merecedora —ya desde el principio— de un respeto absoluto.

Precisamente por eso, el precepto que prohíbe el homicidio no conoce excepciones: porque viene a proteger la vida de un ser querido por sí mismo. Lo que en ocasiones se califica de «excepción» (por

---

[5] «Todo lo que se genera va hacia un principio y un fin (pues es principio aquello por cuya causa se hace algo, y la generación se hace por causa del fin), y el fin es el acto, y por causa de éste se da la potencia». Aristóteles, *Metafísica,* IX, 8, 1050 a 9-10.

ejemplo, la legítima defensa) no es con frecuencia más que el resultado de no entender bien la naturaleza de la acción humana, y por tanto, el tipo de acción que es objeto de prohibición absoluta. Otras veces resulta de no enjuiciar correctamente la acción particular de que se trate —es decir, no advertir que se trata de una acción de tal tipo.

Aunque sería deseable profundizar en la naturaleza de la acción humana, y de las virtudes que facilitan el buen juicio moral, ambos aspectos exceden el propósito de estas páginas. Como he señalado antes, en lo que sigue me he limitado a explicar las afirmaciones precedentes, dentro de un marco filosófico declaradamente aristotélico-tomista, en el que no obstante se podrán advertir los ecos de algunas discusiones modernas. Por sugerentes que sean los intentos realizados desde otros planteamientos filosóficos, no conozco todavía un análisis de la estructura y racionalidad de la acción humana más sólido o convincente que el desarrollado en el marco de la tradición aristotélico-tomista[6]. Asimismo, no conozco un planteamiento ético que permita relacionar mejor el bien de la acción y el bien del agente, al tiempo que deja abierto el horizonte a categorías teológicas.

2. El bien de la vida en una perspectiva ontológica

Desde un punto de vista ontológico, y habida cuenta de que «para los vivientes, vivir es ser», afirmar que los seres vivos son un bien significa tanto como afirmar que es bueno que existan. Ciertamente, esta afirmación, que se retrotrae a la doctrina sobre los trascendentales, parece presentar al menos dos inconvenientes. 1) por un lado no parece explicar por qué la existencia es buena, en general. 2) por otro, parece no dar respuesta específica a la peculiar bondad de los vivientes sobre otro género de seres. Con otras palabras: parece decir muy poco acerca de la mayor bondad de los seres vivos sobre los seres inertes. Por eso es razonable preguntarse: ¿qué tiene la existencia de los seres vivos que la hace *más* buena, valiosa, que la existencia de los seres inertes? Relacionado con esto último se encuentra la siguiente cuestión: ¿hay alguna razón que justifique el conceder a la vida humana un valor peculiar por encima de otros géneros de vida?

---

[6] Lo que he llamado «new kantian moral theory», desarrollada básicamente por discípulos de Rawls, constituye un desarrollo muy relevante dentro de un marco kantiano, que en muchos puntos puede iluminar la misma teoría tomista de la acción. Sin embargo, en última instancia acusa una serie de limitaciones deudoras de la epistemología kantiana. Cf. González, A. M. «John Rawls and the New Kantian Moral Theory», en *The Legacy of John Rawls*, ed. Thom Brooks & Fabian Freyenhagen, Continuum, 2005.

a) La existencia como bien

Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, distingue a menudo entre ser y ser bueno o perfecto[7], entre tener una forma y desarrollarla en plenitud, acabadamente, esto es, alcanzando su fin propio[8]. Pero eso no le impide afirmar que el ser, como tal, es bueno, y añadir —siguiendo a Dionisio— que el mal, sea del género que sea, incluye siempre algún tipo de defecto: que el ser en cuestión no ha alcanzado la plenitud que cabe esperar de él, que no ha cubierto la distancia que va de la posesión de una naturaleza a la realización acabada de dicha naturaleza. En todo caso, la comprobación del mal, sea éste físico o moral[9], no le impide calificar de «bueno» el principio de todo ese movimiento hacia la perfección, y, por tanto, el ser mismo, la vida.

Sin embargo, es cierto que la noción de bien añade algo a la de ser: concretamente, la referencia a un apetito o una voluntad que desea o quiere dicho ser. A eso se refiere la frase con la que Aristóteles abre la *Ética a Nicómaco*: «el bien es lo que todas las cosas apetecen»,

---

[7] «Aunque ser y bien se identifican en la realidad, como sus conceptos son distintos, no significa lo mismo decir ser en absoluto que bien en absoluto; porque ser quiere decir algo que está en acto, y como el acto dice relación a la potencia, propiamente se le llama ser por aquello en que primariamente se distingue de lo que sólo está en potencia. Pues éste es el ser substancial de las cosas, y en atención al ser substancial les llamamos simplemente seres. Pero si al ser substancial se añaden otras actualidades, ya no le llamamos simplemente ser, sino ser de algún modo... El bien, por el contrario, incluye el concepto de lo perfecto, que es lo apetecible, y, por tanto, el concepto de perfección acabada. Pues debido a esto, del ser que tiene ya su última perfección decimos que es bueno en absoluto, y del que carece de alguna de las perfecciones que debe tener, aunque por el hecho de existir ya tenga alguna, no decimos que sea perfecto ni bueno en absoluto, sino que lo es de alguna manera». S.Th.I.q.5, a. 1 ad 1.

[8] «Sólo Dios es bueno por esencia. Los seres son buenos en la medida que son perfectos; pero en la perfección de un ser se distinguen tres grados. Es el primero su propio ser; obtienen el segundo mediante la adición de ciertos accidentes indispensables para que sus operaciones sean perfectas, y consiste el tercero en que alcancen algo que tenga razón de fin. Por ejemplo, la primera perfección del fuego consiste en ser fuego, cosa que debe a su forma substancial; la segunda, en las cualidades de cálido, ligero, seco, etc, y la tercera, en detenerse en su lugar propio…». S.Th.I.q.6, a. 3, sol.

[9] Según explica Santo Tomás en varios lugares, el mal moral, el pecado moral (pues hay también un *peccatum naturae*) consiste también en un defecto, pero, en este caso, el defecto estriba en renunciar a medir nuestras acciones conforme a la medida que tienen en la razón: «El desorden del pecado resulta de la causa misma del acto. Así pues, la voluntad carente de la dirección de la regla de la razón y de la ley divina, tendiendo a un bien mudable, es causa directa del acto del pecado, e indirecta del desorden del acto, que está fuera de su intención: pues la falta de orden en el acto proviene del defecto de dirección en la voluntad». S.Th.I.II.q.75, a. 1. Con esto último se relaciona la noción aristotélica de «verdad práctica», a la que me referiré más abajo.

que Tomás de Aquino hace suya[10]. No es propiamente una definición. Hasta cierto punto, con semejante frase, Aristóteles no hace más que registrar un dato de experiencia: reconocemos la bondad de algo en el hecho de que resulta, de un modo u otro, apetecible, deseable, amable. Si no hubiera apetito, deseo, no podríamos hablar de bien: no tanto porque nuestro apetito o deseo constituya el bien en cuanto tal, sino porque a la razón de bien pertenece el ser conveniente y perfectivo de una realidad imperfecta, cuya imperfección se manifiesta, precisamente en el deseo.

Es claro que no somos nosotros quienes constituimos el bien, por la misma razón que no constituimos el ser. Y, al mismo tiempo, la *noción* de bien sí remite a la de apetito, o voluntad. Por eso mismo, afirmar la bondad de los seres —y en particular de los seres vivos— supone afirmar la existencia de un apetito o voluntad, para la cual el ser es apetecible, deseable o amable. Era efectivamente en este sentido como los escolásticos llegaron a hablar de un «apetito natural», intrínseco a cada ser natural, en virtud del cual dicho ser «apetece» o desea su propia perfección o cumplimiento. El equivalente en el caso del hombre sería la llamada *voluntas ut natura*, mediante la cual el hombre quiere el bien en general. La diferencia entre el apetito natural y la *voluntas ut natura* reside en que esta última no es una pura tendencia ciega[11], sino que presupone el intelecto humano, y por tanto el conocimiento, en general, del ser como bueno.

Pero si la referencia ya a un apetito natural ya a la *voluntas ut natura* suponía arraigar la noción de bien en lo más profundo de la naturaleza de cada ser particular, para los pensadores medievales estaba claro que dicha naturaleza, a su vez, era expresión de la voluntad inmutable del creador. De este modo, sostener de modo categórico que los seres —y en particular los seres vivos, y todavía más particularmente los

---

[10] «Bien y ser, en la realidad, son una misma cosa, y únicamente son distintos en nuestro entendimiento. Y esto es fácil de comprender. El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por esto dijo el Filósofo que bueno es lo que toas las cosas apetecen. Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca sus perfección, y tanto son más perfectas, cuanto más en acto están; por donde se ve que el grado de bondad depende del grado del ser, debido a que el ser es la actualidad de todas las cosas, según hemos visto. Por consiguiente, el bien y el ser son realmente una sola cosa, aunque el bien tenga la razón de apetecible, que no tiene el ser». S.Th.I.q.5, a. 1 sol.

[11] «Los seres carentes de conocimiento pueden obrar por un fin y apetecer el bien con apetito natural, y también la divina semejanza, e incluso la propia perfección. Y no hay lugar a diferencias en todo esto. Pues, por el hecho de tender a su perfección, tienden al bien, ya que cada cosa en tanto es buena en cuanto es perfecta. Y tendiendo a ser buena, tiende a la semejanza divina, pues uno se asemeja a Dios al ser bueno». SCG, III, cap. 24.

seres racionales— son buenos, supone afirmar que hay una voluntad que quiere de manera inmutable tales seres, con tal naturaleza. Por eso, ya cuando San Agustín hablaba de bondad ontológica, la fundamentaba en la voluntad de Dios. Con ello proporcionaba un respaldo metafísico a la bondad natural de los seres, sustrayéndola definitivamente a la contingencia derivada del hecho de que los seres vivos —y, en particular el hombre— no siempre logran su fin, ni actúan necesariamente conforme a su naturaleza más íntima.

En efecto: por un lado, el cumplimiento de las potencialidades ínsitas en la naturaleza de los seres irracionales está sujeto a muchas eventualidades, derivadas, por ejemplo, de que se den las circunstancias oportunas para la actualización de dichas potencias. Por otro, la realización de la naturaleza humana depende esencialmente de que, en el uso de su libertad, el hombre haga el esfuerzo de distinguir entre el bien real —conforme a su naturaleza— y el bien aparente. Sin embargo, como es patente, no siempre lo hace. Más aún: aunque en lo más hondo de su ser el hombre reclame un tipo de conducta y de vida, en la práctica puede falsear sus acciones hasta crearse una «segunda naturaleza» en abierta contradicción con la primera. Sin duda, este falseamiento no podrá ser jamás la última palabra, ni la más poderosa, acerca de la naturaleza y la bondad de la vida, y en particular de la vida humana. Con todo, no cabe tampoco desconocer esta posibilidad, y, por eso mismo, tiene importancia el refuerzo recíproco de ética y metafísica[12].

De cualquier manera, la reflexión que hemos hecho hasta el momento no ha aclarado todavía en qué sentido y por qué la existencia de los seres vivos es más buena que la de los seres inertes, y en qué sentido lo es más todavía la vida humana.

b) La vida como bien

La respuesta clásica a esta pregunta no va tanto en la línea de sugerir la mayor complejidad de la vida cuanto la mayor «intensidad» del ser, de lo cual lo anterior puede ciertamente ser un signo. Con todo, la complejidad no acompaña necesariamente la mayor perfección de ser. Así, por ejemplo, de Dios dice Santo Tomás que es acto

---

[12] «Cuanto más persigue la voluntad los fines indebidos, tanto más difícilmente vuelve al fin propio y debido, como se ve en quienes por la costumbre de pecar han adquirido hábitos viciosos. Luego el bien de una disposición natural puede disminuir indefinidamente por el mal moral. No obstante, jamás desaparecerá completamente, pues le acompaña siempre la naturaleza, que permanece». SCG, III, cap. 12.

puro de ser, la máxima vida, y el ser simplicísimo. Así pues, no es la complejidad como tal, sino el ser con más intensidad, lo que hace a los seres vivos mejores que los seres inertes[13].

Dado que el ser es acto, la mayor intensidad de ser propia de los seres vivos se relaciona también con la actividad, o, con una noción que Aristóteles destaca como definitoria de la vida: el automovimiento, la capacidad de moverse por sí mismo (donde la palabra «movimiento» no designa simplemente el movimiento local). Lo interesante de esta noción es que permite aplicar la noción de vida, analógicamente, a toda clase de seres vivientes —desde los seres con sólo vida vegetativa, hasta Dios mismo —del cual dice precisamente Aristóteles que es acto puro y motor inmóvil. En esta última indicación, como sabemos, ha de verse de entrada una referencia a Dios como causa final, que mueve al resto de las criaturas atrayéndolas a sí mismo.

Sabemos que era así —en términos de causa final— como Aristóteles hablaba de Dios, el cual no formuló en ningún lugar nada parecido a la doctrina judeocristiana de la creación. Y, con todo, me interesa hacer notar que la referencia a Dios como motor inmóvil no implica contradicción alguna con dicha doctrina. Lo que falta en la filosofía griega —una noción de Dios creador— obedece entre otras cosas a su insuficiente tratamiento de la voluntad. En efecto, si uno piensa que la voluntad, en la filosofía antigua, se reduce a deseo, y que el deseo, en la medida en que supone necesidad, implica que uno no es completo o perfecto en sí mismo, entonces no cabe pensar en atribuir voluntad a Dios. Tal cosa cambia cuando San Juan ofrece por vez primera la definición de Dios como amor. Ahora bien, si esta definición tiene en general sentido es sólo porque con ella no se habla de amor-deseo, sino de amor-donación. Y la donación, lejos de ser signo de carencia o imperfección, es signo de riqueza y plenitud de ser. Es decir, de más vida.

Forzando un poco las cosas podríamos incluso buscar para esta última afirmación un respaldo en Aristóteles. En efecto: según dice Aristóteles, un rasgo característico de los seres vivos, cuando alcanzan la plenitud de su vida, es la capacidad de generar otros seres semejantes a sí mismos. Ciertamente, Dios no necesita alcanzar madurez alguna, pues es perfecto en sí mismo; por otra parte, aunque la teología cristiana reconozca, en el seno de la Trinidad, una generación eterna del Hijo por el Padre, no cabe decir lo mismo de la creación: nada creado puede ser estrictamente semejante al creador, pues la misma noción de divinidad excluye el de ser hechura de otro.

---

13 Cf. S.Th.I.q.3, a. 7 ad 2.

Finalmente, Dios tampoco está, en rigor, obligado a crear otros seres, pues es cierto que —especialmente si completamos la definición de Dios como Amor con la revelación de la Trinidad de personas en Dios—, Él se basta a sí mismo. Y, no obstante, cabría decir que la creación es, de un modo análogo a lo que ocurre en los seres vivos, una manifestación más de la plenitud de vida divina —siempre y cuando entendamos que tal manifestación no es una emanación necesaria de su esencia sino fruto de un acto soberanamente libre[14].

Me interesa subrayar, con Santo Tomás, que la vida máxima se manifiesta precisamente en esta soberana libertad, de la que la creación es un ejemplo. Lo haré citando largamente un texto del Aquinate, en el que, partiendo de la definición aristotélica de vida, hace un recorrido por el entero universo de seres vivos, mostrando de paso la existencia de una jerarquía de la vida que alcanza su plenitud en Dios creador. En efecto, a la pregunta planteada, «Dios, ¿vive o no vive?», Santo Tomás responde:

«Propiamente y en grado sumo está la vida en Dios. Para demostrarlo, hay que tener presente que, si se dice que vive aquello que se mueve por sí mismo y no por otro, cuanto más perfecto sea esto en alguien, tanto más perfecta en él será la vida. En lo seres que se mueven y en los movidos se encuentran los siguientes tres tipos:

1) Primero, el fin, que es el que mueve al agente; el agente principal que actúa por su propia forma, aunque a veces lo hace por medio de un instrumento que no tiene fuerza operativa, sino que se la da el agente, ya que al instrumento no le corresponde más que ejecutar la acción.

2) Hay algunos que se mueven a sí mismos, pero no relacionados con la forma y el fin, connatural en ellos, sino sólo relacionados con la ejecución de un movimiento; pero la forma por la que actúan y el fin por el que actúan están determinados por la naturaleza. Así son las plantas, que, por la forma impresa en su naturaleza, se mueven a sí mismas orientadas al desarrollo y declive.

3) Hay otros que se mueven a sí mismos, pero no relacionados sólo con la ejecución del movimiento, sino también con la forma principio del movimiento, que adquieren directamente. Así son los animales, cuyo principio de movimiento no es la forma impresa en su naturaleza, sino adquirida por el sentido. Por lo tanto, cuanto más perfecto sea su sentido, tanta mayor perfección hay en su movimiento. Pues aquellos animales que no tienen más sentido que el tacto se mueven a sí mismos sólo con el movimiento de dilatación y contracción, como

---

[14] Por esto precisamente apunta Spaemann que si no se mantiene la Trinidad de personas en Dios es difícil evitar el panteísmo. Cf. Spaemann, R., *Personas,* p. 46.

las ostras, cuyo movimiento es muy poco superior al de las plantas. Por su parte, aquellos que tienen facultades sensitivas capaces de conocer no sólo lo que está junto a ellos tocándolos, sino también lo que está distante, se mueven a sí mismos desplazándose con movimiento progresivo. Pero, aun cuando estos animales adquieren por el sentido la forma que es su principio motor, sin embargo, por sí mismos no establecen el fin de su operación o de su movimiento, sino que está impreso en su naturaleza, cuyo instinto los inclina a hacer lo que hacen movidos por la forma adquirida por los sentidos.

4) Por lo tanto, por encima de estos animales están aquellos que se mueven a sí mismos, también orientados al fin que se fijan. Lo cual no se hace más que por la razón y el entendimiento, a los cuales les corresponde fijar la proporción entre el fin y lo que puede proporcionar, y orientar lo uno a lo otro. Por lo tanto, el modo más perfecto de vivir está en aquellos que tienen entendimiento; y éstos son los que también se mueven a sí mismos más perfectamente. Prueba esto el hecho de que en un mismo hombre la facultad intelectiva mueve las potencias sensitivas; y éstas por su poder mueven los órganos que ejecutan el movimiento. También sucede esto en las artes, pues vemos que el arte al que le corresponde el uso de la nave, esto es, el arte de la navegación, instruye al que le da forma, y ésta al que sólo la ejecuta, construyéndola. Pero aun cuando nuestro entendimiento esté orientado a algo, sin embargo, algunas cosas están impresas en su misma naturaleza, como los primeros principios, que no pueden cambiar, y el último fin, que no puede no querer. Por lo tanto, aun cuando se mueva por algo, empero es necesario que, por lo que respecta a algunas cosas, sea movido por otro.

5) Así, pues, aquello cuya naturaleza sea su mismo conocer, y a lo que esté orientado y que no esté determinado por otro, ése tiene el grado de vida más alto. Ese tal es Dios. Por lo tanto, en Dios está la vida en grado sumo. Por eso, el Filósofo, en XII *Metaphys.,* asentado que Dios es inteligente, concluye que posee la vida más perfecta y eterna, porque su entendimiento es absolutamente perfecto y siempre en acto»[15].

En Dios se halla la vida en su plenitud, no sólo porque Dios es su mismo conocer —como había dicho Aristóteles— sino porque no está determinado por otro: es máximamente dueño de sí mismo. De ello cabe concluir que tanto más vivo se encuentra un ser cuanto más dueño de su propia operación, de sus propios actos. Es decir, cuanto más libre sea dicho ser. En esto se basa la especial consideración que merece el hombre entre el resto de los seres.

[15] S.Th.Iq.18, a. 3.

c) La especial dignidad de la vida humana

En efecto: como apunta Santo Tomás en el texto anterior, el hombre se distingue de los demás animales porque no sólo se mueve a sí mismo, sino que posee la razón de fin, de modo que se puede poner fines a sí mismo. En este hecho, deudor de nuestra naturaleza racional, Santo Tomás registra la diferencia esencial entre los seres humanos y los vivientes inferiores. Algo, por lo demás, que para el propio Santo Tomás está en la base de la consideración del hombre como *imagen de Dios*:

«Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos. Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad, nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos»[16].

El hombre es imagen de Dios porque está dotado de inteligencia, libertad y dominio de los propios actos[17]. Estas propiedades hacen que la vida humana sea esencialmente distinta de la vida sensible o vegetativa. Ciertamente, como se apuntaba en el primero de los textos citados, la libertad humana no es absoluta. El hombre, a diferencia de los animales, puede ponerse fines a sí mismo, pero esta capacidad suya descansa a su vez en el hecho de que su razón está ilustrada por unos primeros principios que no se ha dado a sí mismo[18], y en el hecho de que su voluntad está orientada, también por naturaleza, al bien en general[19]. Ambos puntos, como sabemos, son constitutivos de la noción tomista de ley natural[20].

En cualquier caso, el hombre, por su esencia, es *capaz* de un tipo de vida esencialmente distinto al de los animales y las plantas, con independencia de que durante periodos más o menos largos de su existencia —por ejemplo durante el sueño, y, todavía más radicalmente, en estado embrionario— pueda o no ejercer dicha capacidad.

---

[16] Prólogo a S.Th.I-II.

[17] Como es sabido, la teología más reciente ha extendido la consideración del hombre como imagen de Dios a la idea de la comunión de personas, en particular al hecho de que el ser humano haya sido creado varón y mujer. Así como la naturaleza divina subsiste en una comunión de Personas —Padre, Hijo y Espíritu Santo, que es fruto del amor del Padre y el Hijo—, así también la naturaleza humana subsiste en una comunión de personas, varón y mujer, y el fruto del amor que existe entre ellos.

[18] Cf. S.Th.I.II.q.51, a. 1; a. 3.

[19] Cf. S.Th.I.II.q.10, a. 1.

[20] Cf. Capítulo II de mi libro, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998 (2ª ed. 2006).

d) Excursus *sobre el estatuto ontológico del embrión humano*

En este punto tiene interés aludir a un texto que ha sido frecuentemente mal interpretado, dedicado a examinar si es ilícito matar a cualquier ser viviente. En la solución del artículo, Santo Tomás argumenta del siguiente modo:

«Nadie peca por el hecho de valerse de una cosa para el fin que está destinada. Pero, en el orden de las cosas, las imperfectas existen por las perfectas, como también en la vía de la generación la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto. De aquí resulta que*, así como en la generación del hombre lo primero es lo vivo, luego lo animal y, por último, el hombre*, así también los seres que solamente viven, como las plantas, existen en general para todos los animales, y los animales para el hombre. Por consiguiente, si el hombre usa de las plantas en provecho de los animales, y usa de los animales en su propia utilidad, no realiza nada ilícito, como también parece manifiesto por el Filósofo en I *Polit.* Entre los varios usos, parece ser de máxima necesidad que los animales utilicen de las plantas para su alimentación, y los hombres de los animales, lo cual no puede tener lugar sin darles muerte. Por consiguiente, es lícito matar las plantas para el uso de los animales, y los animales para el uso de los hombres…»[21].

Como vemos, en el curso de su respuesta, Santo Tomás traza un paralelismo entre el orden de los seres y el desarrollo embrionario. En esto se han basado algunos autores para afirmar que, según Santo Tomás, el hombre es primero vegetal, luego animal y sólo después hombre. A partir de aquí, argumentan estos autores, sería posible inferir la licitud de utilizar embriones para otros fines. Sin embargo, este modo de hablar resulta equívoco. No tiene sentido alguno decir que el hombre es primero vegetal o animal, ni es eso lo que dice Santo Tomás. Lo que él dice, más bien, es que *en la generación del hombre* primero es lo vegetal, luego lo animal y sólo finalmente el hombre. Con otras palabras: para Santo Tomás, la sustancia humana, como tal, sólo quedaba plenamente constituida después de un proceso relativamente largo en el tiempo, que, a su juicio, comportaba la sucesiva animación del embrión. En esto precisamente consiste la controvertida doctrina de la «animación retardada», que Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, mantiene de manera consistente a lo largo de toda su obra, pues —no obstante las evidentes limitaciones de los conocimientos biológicos de su época— incorpora una tesis metafísica fundamental, a saber, la proporción entre el alma y el cuerpo. Es decir, la idea de que un alma humana

---

[21] S.Th.II.II.q.64, a. 1.

no puede informar un organismo puramente animal ni vegetal, sino sólo un organismo humano —afirmación que es solidaria con esta otra: lo que hace que un organismo sea humano es, precisamente, su alma.

Lo controvertido de esa doctrina reside en que —en contra de la intención de Santo Tomás— muchos autores han apelado a ella para argumentar a favor del aborto o de la manipulación de la vida en los primeros estadios de su desarrollo. El argumento que emplean es el siguiente: si la sustancia humana, como tal, no se constituye hasta después de un proceso, entonces en las fases anteriores no habría inconveniente en hacer uso de esas células para otros fines —de modo análogo a como se usan las plantas en función de los animales, o los animales en función de los hombres.

A esto último, otros autores han replicado, con razón, que las categorías biológicas con las que trabajaba Santo Tomás, y en función de las cuales no se decidía a atribuir alma racional al embrión hasta muy avanzada la gestación, eran categorías principalmente anatómicas, no genéticas y epigenéticas —a las cuales sí tenemos acceso nosotros. En consecuencia, a él le resultaba imposible concluir —como sí en cambio podemos hacerlo nosotros— que el organismo proporcionado al alma racional, estaba dado desde mucho antes: desde la fusión de los gametos masculino y femenino, con la que aparece el zigoto, y con él, un nuevo centro de operaciones: una sustancia nueva.

Sin duda, el argumento anterior, respetando el presupuesto metafísico utilizado por Santo Tomás, permite extender nuestras certezas sobre la presencia de la sustancia humana hasta el «instante» mismo de la fecundación. (Dicho sea de paso: Santo Tomás mantuvo esto mismo para el caso de Cristo[22]). Ciertamente, se ha de notar que la

---

[22] Es un texto importante, porque aclara el modo de entender la relación entre naturaleza y persona: «El alma racional se unió al cuerpo en el instante mismo de la concepción. Pues el Verbo de Dios asumió el cuerpo mediante el alma racional, ya que el cuerpo humano no es más asumible por Dios que los demás cuerpos, como no sea en virtud del alma racional. Por consiguiente, el Verbo de Dios no asumió el cuerpo sin el alma racional. Y como quiera que el Verbo de Dios asumió el cuerpo en el instante mismo de la concepción, fue preciso que el alma racional se uniera al cuerpo en el principio mismo de la concepción. Además, dada la existencia de lo que es posterior en la generación, es necesario afirmar también lo que es anterior según el orden de la generación. Pero en la generación lo posterior es lo más perfecto. Y lo más perfecto es el mismo individuo engendrado, que en la generación humana es la hipóstasis o persona a cuya formación se ordenan tanto el alma como el cuerpo. Por tanto, existiendo la personalidad del hombre engendrado, es necesario que existan también el cuerpo y el alma racional. Mas la personalidad del hombre Cristo no es otra que la personalidad del Verbo de Dios. Y el Verbo de Dios, en su misma concepción, asumió un cuerpo humano. Luego allí estaba la personalidad de aquel hombre. Según esto, fue necesario que estuviera también el alma racional...». SCG, III, Cap. 44.

fecundación no es un «instante», sino un proceso, que puede durar varias horas, al cabo de las cuales queda constituido el zigoto como una sustancia nueva, principio de nueva actividad. Pero esta precisión no afecta en lo más mínimo al hecho cierto de que el zigoto, una vez constituido, es una sustancia humana. En consecuencia, desde entonces nos encontramos ante un ser humano, querido por sí mismo, cuya vida ha de ser alentada y respetada, a fin de que pueda realizar completamente su naturaleza. Del zigoto humano se puede decir, sin lugar a dudas, que posee un derecho natural a la vida, de tal modo que la conculcación de ese derecho es un homicidio.

La constitución del zigoto marca un antes y un después, de tal manera que a partir de entonces no es posible decir que estemos sin más ante una célula resultante de la fusión de otras dos, sino más bien ante la fase unicelular de un organismo pluricelular[23], que es ya un nuevo ser humano[24]. Sin duda, en estado embrionario el hombre no ha desarrollado todavía las potencias operativas necesarias para ejercer la actividad específicamente racional. No obstante, su vida ya es esencialmente distinta de la de una planta o de un animal. Como tal, merece un tratamiento diverso al que se concede a las plantas o los animales. Pues, según escribe Santo Tomás en la *Suma contra Gentiles*, las sustancias intelectuales —el contexto permite incluir aquí a los seres ra-

---

[23] Cf. López Moratalla, N. & Iraburu, M J., *Los quince primeros días de una vida humana*, Eunsa, Pamplona, 2004.

[24] Tanto es así, que incluso Tomás de Aquino, dentro de las limitaciones impuestas por la biología de su época, consideraba que antes de que se constituyera la sustancia humana —nosotros hoy sabemos que esto ocurre al constituirse el zigoto—, el aborto era sin duda pecado grave, pero no homicidio. Por lo demás, la gravedad del aborto en esos otros casos, en los que todavía no se había constituido la sustancia humana, la explicaba apelando a la doctrina tradicional de los «bienes del matrimonio». A mi juicio esto constituye una muestra de la integridad de la visión antropológica del Aquinate, tan alejada de nuestra visión fragmentada del hombre y su bien. En efecto: contemplar la formación de la sustancia humana —el zigoto— desde la perspectiva de los bienes del matrimonio significa que todo el proceso previo —las horas que van desde la unión conyugal hasta la constitución final del zigoto— no es un proceso cualquiera, manipulable a nuestro antojo: es la consecuencia natural de un acto humano libre y responsable, cuya responsabilidad se manifiesta, precisamente, en saber asumir las eventuales consecuencias de dicho acto —la generación de una vida humana— así como las exigencias derivadas de ello. De este modo, contemplar la formación del embrión humano desde la perspectiva de los bienes del matrimonio no significa que sólo merezcan protección los embriones generados *de hecho* dentro de un matrimonio; significa más bien que todo ser humano reclama para sí este tipo de acogida, como la única realmente adecuada a su condición humana; como la única que podrá proporcionar un contexto adecuado para su desarrollo humano. Introducir fracturas arbitrarias en este proceso denota siempre una grave falta de responsabilidad. Cuando eso supone, además, destruir un zigoto ya constituido, es un homicidio.

cionales— son queridas por sí mismas[25]; en cambio las demás son queridas en función de otro. Una idea similar aparece en la *Suma Teológica*, en boca de San Agustín, en el *sed contra* de un artículo dedicado a examinar si «Dios ama todas las cosas por igual». Frente a los argumentos que afirmaban que sí, Santo Tomás cita al Obispo de Hipona con las siguientes palabras «Dios ama todos los seres que hizo, y de ellos ama más a las criaturas racionales, y entre ellas, más a las que son miembros de su Unigénito, y mucho más al Unigénito mismo»[26].

3. El bien de la vida desde una perspectiva ética

Las consideraciones anteriores, realizadas desde una perspectiva ontológica, están en la base de lo que vamos a decir a continuación, adoptando una perspectiva ética. Sin embargo, me interesa hacer notar que la perspectiva ética arroja también luz sobre la precedente reflexión ontológica.

En efecto: hasta el momento me he limitado a aclarar el sentido de la frase en la que se afirma que «los seres vivos son un bien». Según hemos visto, afirmar esto es tanto como afirmar que es bueno que existan. Además, hemos dicho también que la existencia de los seres vivos es más valiosa que la de los seres inertes, por cuanto la vida supone automovimiento, y éste es un título que manifiesta mayor intensidad de ser, mayor cercanía a la plenitud de ser y de vida que encontramos sólo en Dios. Y que esta cercanía —hasta el punto de hablar de imagen de Dios— se da de manera particular en los seres racionales, los cuales son queridos por sí mismos.

---

[25] Vid. los varios argumentos de SCG, III, cap. 112. Entre ellos destaco dos:

«Consta por lo expuesto que el fin último del universo es Dios, a quien sólo la criatura intelectual puede alcanzar en sí mismo, es decir, conociéndole y amándole, como se ve por lo dicho. Luego únicamente la criatura intelectual es buscada por sí misma, y las demás para ella»;

«Lo que alguien busca en orden a sí mismo, lo busca siempre, porque lo que es por sí, es siempre; mientras que lo que busca en orden a otro no es inevitable que lo busque siempre, sino solamente cuando convenga al otro. Pero el ser de las cosas procede de la divina voluntad, según consta por lo dicho. Por consiguiente, los entes que son siempre, Dios los quiere por ellos mismos *(quae igitur semper sunt in entibus, sunt propter se a Deo volita)*; mas los que no tienen ser sempiterno los quiere, no por ellos, sino en orden a otros. Ahora bien, las sustancias intelectuales son las que más se aproximan al ser sempiterno (*substantiae autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod sint semper*), por razón de su incorruptibilidad y son además inmutables, excepto cuando eligen. Luego las sustancias intelectuales son gobernadas en orden a ellas mismas, y las demás, para ellas». Cfr. SCG, III, cap. 112, n. 2862.

[26] Cf. S.Th.I.q.20, a. 3 sol.

Sin embargo, ya en nuestra aproximación a esta cuestión hemos echado mano de una referencia a la voluntad: en primer lugar al apetito natural o a la *voluntas ut natura*, y luego, además, a la voluntad divina como última instancia. Pero, en cualquier caso, la introducción de la voluntad constituye ya un indicio de que la reflexión sobre la bondad de las cosas no puede desvincularse por completo de la referencia a algo exterior a las cosas mismas, como es la voluntad. Con otras palabras: algo es bueno *para* alguien. Arriba nos hemos referido principalmente al bien real de cada ser, es decir, al bien conforme a su naturaleza: ése es el bien al que aspira cada ser con su apetito natural y el hombre con la *voluntas ut natura*.

No obstante, ya entonces se hizo una referencia a la eventualidad de que un ser particular no acierte a discernir entre el bien real y el bien aparente. Esto puede ocurrir porque aunque la *voluntas ut natura* designa la aspiración radical de los seres humanos, en el curso de su vida, éstos se guían siempre por un conocimiento particular del bien. A esto último nos referimos con la expresión «voluntas ut ratio», es decir, la voluntad que sigue una razón particular de bondad.

Ahora bien: no cabe duda de que las razones por las cuales algo puede ser llamado «bueno» son variadas. A ello responde la división clásica del bien en bien honesto, útil y deleitable, a la luz de la cual conviene clarificar el estatuto del bien de la vida.

a) La vida como bien honesto

Santo Tomás explica la mencionada división del bien del siguiente modo: «se llama deleitable a lo que no tiene más razón de ser apetecido que el placer, aunque a veces sea perjudicial y deshonesto. Se llama útil a lo que no tiene por qué ser apetecido, pero que conduce a otra cosa, por ejemplo una medicina amarga. Se llama honesto a lo que en sí mismo contiene el porqué del deseo»[27].

De acuerdo con esa división —que Santo Tomás hace extensiva a todo género de bien, no sólo al bien humano[28]— la vida humana, que

---

[27] S.Th.I.q.5, a. 6 ad 2

[28] «Parece que esta división propiamente es la del bien humano. Sin embargo, si se considera la razón de bien de forma más elevada y universal, encontramos que esta división propiamente corresponde al bien en cuanto bien. Pues el bien es algo en cuanto es apetecible y es fin de la tendencia del apetito. El fin de la tendencia del apetito puede ser considerado en su comparación al movimiento del cuerpo físico. El movimiento del cuerpo físico termina definitivamente en lo último; y en su marcha a lo último, también termina de alguna manera en los puntos intermedios, y éstos son llamados términos en cuanto que en ellos termina una parte del movimiento. El último

es la vida de un ser querido por sí mismo, ha de contarse entre los bienes honestos, con independencia de que, además, pueda ser considerada un bien deleitable y útil; con independencia, también, de que sea una vida plenamente realizada en todas y cada una de sus potencialidades.

En efecto: el hecho de que el ser racional sea querido por sí mismo significa que su vida es también querida por sí misma, incluso aunque no haya desarrollado sus potencialidades ni manifestado su racionalidad, incluso aunque su racionalidad se demuestre defectuosa, o haga mal uso de ella. Una cosa es el bien de la vida y otra su desarrollo o su uso. Estos dos últimos aspectos hacen referencia no tanto a la vida como tal cuanto a su perfección o plenitud.

Se ha de recordar, a este propósito, la diferencia básica entre ser y ser bueno o perfecto, entre la vida y la vida buena. Precisamente, la ética trata de cubrir esta distancia en el caso particular del ser humano, es decir, en el caso del ser viviente dotado de una naturaleza racional. Pero la vida de un ser racional, incluso aunque no se haya desarrollado ni biológica ni éticamente, es por sí misma merecedora de respeto, porque es la vida de un ser querido por sí mismo: un bien honesto.

En efecto: la vida humana no es jamás un bien puramente físico o —como gustan decir algunos— un bien «pre-moral». Es un bien *honesto*, querido por sí mismo. La consideración de la vida humana, en cualquier estadio de su desarrollo, como un bien «pre-moral» se corresponde más bien con una filosofía moral de inspiración kantiana, que, deudora de sus propios presupuestos, ha de prescindir de referencias ontológicas para centrar la ética única y exclusivamente en el análisis de la acción. Ahora bien: una de las consecuencias más inmediatas de la restricción ontológica es que el mismo análisis de la moralidad de la acción resulta sesgado. En efecto: si la naturaleza, la vida humana, no es valiosa por sí misma y potencialmente moral, en el sentido de intrínsecamente perfectible, entonces, la moralidad de la acción queda sin referente objetivo alguno, y abocada a pivotar única y exclusivamente en torno a la forma racional que demos autónomamente a nuestros actos.

Sin duda, el hecho de que Kant, mediante el recurso al imperativo categórico, únicamente considere moralmente correctas las máximas

---

término tiene que ser entendido bajo dos aspectos: 1) uno, como aquello a lo que uno se dirige, como puede ser un lugar o una forma; 2) otro, como reposo en aquello. Así, lo que es apetecido como medio para conseguir el fin último de la tendencia del apetito, se llama útil; y lo que es apetecido como fin último de la tendencia del apetito, se llama honesto, porque se llama honesto a aquello que es apetecido por lo que es. Aquello en lo que termina la tendencia del apetito, es decir, la consecución de lo buscado, es el deleite». S.Th.I.q.5, a. 6.

cuya forma sea universalizable, contribuye, al menos de entrada, a mitigar un tanto la arbitrariedad a la que, de otro modo, nos abocaría su planteamiento moral. Pues en la sola referencia a la universalidad, resuenan al menos algunas exigencias de la naturaleza racional —cosa que no ocurre en otros planteamientos éticos modernos, de corte emotivista. Y, con todo, lo que se pierde en la ética kantiana es mucho —entre otras cosas, la vinculación del obrar moral y la plenitud de nuestra naturaleza —de *toda* nuestra naturaleza, también en su dimensión sensible[29].

En efecto: una vez que cortamos la conexión entre razón especulativa y razón práctica, entre ontología y ética, nos quedamos con una razón práctica puramente formal. A partir de aquí, no cabe afirmar que la vida humana tenga un valor intrínseco, pues tal cosa equivaldría a pronunciarse sobre problemáticas cuestiones ontológicas. En consecuencia, se dice de ella que es un bien puramente físico, mientras no sea objeto de un acto de nuestra voluntad. Precisamente en esto advertimos cómo la filosofía moral kantiana se resiente desde el principio hasta el final de un dualismo insuperable entre naturaleza y libertad, entre ser y acción. Y ese mismo dualismo se advierte en todos aquellos planteamientos morales que consideran la vida como un bien puramente físico.

Ciertamente, en la ética de Kant se recoge una intuición importante acerca de la naturaleza de la razón práctica[30], cuyo paralelismo con la razón práctica aristotélica puede ser puesto de manifiesto en muchos aspectos. Efectivamente: la ética, como saber ordenado a la realización del bien, gira en torno al *bien práctico*, y éste se constituye sólo mediante nuestras acciones[31]. Y, con todo, tal y como he tratado de reflejar hasta aquí, el bien práctico, en un planteamiento clásico, no puede prescindir absolutamente de la referencia al bien ontológico, como no puede la acción, en general, prescindir de la naturaleza racional, que es su principio.

Así, para la filosofía moral aristotélica, realizar el bien significa introducir orden racional en unos actos o unas inclinaciones que, por

---

[29] Una muestra de ello la tenemos en la curiosa dialéctica que se establece en la filosofía práctica kantiana, entre cultura y felicidad. Cf. González, A. M., «Cultura y felicidad en Kant», en *Teorema*, XXIII/1-3, 2004, pp. 215-232.

[30] Por otra parte, no cabe minusvalorar su aportación en la recuperación misma de la noción de «razón práctica». Cf. González, A. M., *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral,* Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1999.

[31] En ello precisamente estriba la crítica de Aristóteles a Platón, en *Ética a Nicómaco*: «... pues si lo que se predica en común como bien fuera algo uno, o algo separado que existiera por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y buscamos algo de esta naturaleza». EN, I, 6, 1096 b 30-34.

su propia naturaleza, poseen un sentido moral: de este modo, la razón práctica aristotélica no es absolutamente constituyente de la moralidad de la acción. En cambio, para la filosofía moral kantiana, realizar el bien significa imponer una forma racional universalizable a unos actos o unos incentivos para la acción puramente físicos[32].

Por esa razón, aunque tanto Aristóteles como Kant requieren que el agente actúe conforme a la recta razón, uno y otro determinan la rectitud de la razón de manera diferente: allí donde Kant remite al imperativo categórico, Aristóteles habla de verdad práctica[33]. Es decir: allí donde Kant sigue proporcionándonos un criterio formal, para construir completamente el bien moral, Aristóteles asume un contenido moral dado de antemano.

A partir de aquí, la moralidad de las acciones —su verdad y su falsedad— ya no puede constituirse sin tomar en consideración ese contenido previo. En efecto: si la vida humana es un bien honesto, en ese sentido ontológico apuntado explícitamente por Tomás de Aquino, esta certeza puede y debe traducirse en la práctica. Por de pronto, si el ser racional es querido por sí mismo, su vida se ha de sustraer automáticamente a consideraciones reductivamente utilitarias o hedonistas. El modo de hacer esto es mediante el reconocimiento de la prohibición moral absoluta de atentar directamente contra la vida humana. Con otras palabras: toda acción cuya estructura implique una contradicción deliberada al bien de la vida es intrínsecamente mala. No puede ser prácticamente verdadera.

b) La prohibición de matar seres humanos

La afirmación precedente no supone naturalismo de ningún tipo, porque el motivo para defender absolutamente la vida humana es que es la vida de un ser racional —el cual según Kant es fin en sí

---

[32] El sentido del pensamiento aristotélico se advierte precisamente en la caracterización que nos ofrece de la virtud, al comienzo del libro II de la *Ética a Nicómaco:* «las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre» (EN, II, 1, 1103 a 24-26). Esa aptitud natural, de nuestra parte sensible, para obedecer a la razón, es lo que se echa de menos en Kant. No es que no haya una cierta receptividad de la sensibilidad a la ley moral: precisamente las observaciones de Kant sobre el sentimiento de respeto prueban que sí la hay: pero en su caso esa receptividad se manifiesta más en la resistencia que ofrece nuestra sensibilidad a la ley moral que en su apertura y docilidad a seguirla.

[33] Cf. González, A.M. «Aristotle and Kant on practical reason. An annotation to Korsgaard», presentado en el III Inter-Universty Workshop on Mind, Art, and Morality, Universidad Carlos III, Madrid, marzo 2004. Inédito.

mismo, y según Tomás de Aquino es querido por sí mismo. Con otras palabras: la raíz a la que se apela para fundamentar la dignidad especial de la vida humana no es otra que la razón y la libertad —las cuales, como apuntamos más arriba constituyen a cada ser humano en imagen de Dios. No es necesario certificar el ejercicio actual de la razón y la libertad para afirmar que la vida de un ser humano es algo merecedor de respeto. Basta con reconocer que es la vida de un ser racional, aunque la racionalidad no se manifieste todavía o ya no se manifieste.

En efecto: el bien ontológico de la vida no es una realidad estática sino dinámica y teleológica. Esto comporta algo tan simple como lo siguiente: para todos y cada uno de los seres vivos, vivir supone crecer, y dicho crecimiento se ordena a la perfección o plenitud del viviente. En consecuencia, respetar la vida significa respetar su crecimiento, su desarrollo hacia la plenitud que le es propia. Pues para cada viviente particular hay una bondad o perfección específica que sólo se adquiere en la medida en que realiza plenamente el tipo de vida que le es propio.

Ahora bien: en el caso del hombre, viviente racional, esta perfección o plenitud no es meramente biológica, sino ética. Por eso mismo el respeto a la vida humana ha de extenderse más allá del respeto a la vida físicamente vigorosa. Si la plenitud humana es ética, el respeto a la vida no puede regirse por categorías puramente biológicas. En este contexto conviene subrayar que el desarrollo ético del hombre puede producirse incluso en situaciones de decaimiento y extrema postración física. Es más: con frecuencia observamos que es precisamente en estas circunstancias cuando muchos seres humanos desarrollan de manera especial su humanidad. Sin duda, en estas circunstancias también cabe la posibilidad contraria —la alternativa es inseparable de la libertad humana: el hombre conserva hasta el final la capacidad de hacer buen uso o mal uso de su vida: aprovecharla para su propio crecimiento ético o no. Pero esto mismo es indicativo de que el respeto a la vida, en el caso del hombre, no puede limitarse a la situación de vigor físico, a la vida joven o sana, cuando el hecho de vivir resulta deleitable[34] o útil para realizar los propios planes y proyectos. En cierto modo, el respeto a la vida enferma y sujeta a postración es el mejor testimonio de que la vida humana vale por sí misma.

---

[34] Es conocida la comparación que hace Aristóteles cuando expone su doctrina sobre el placer, como algo vinculado al ejercicio de la actividad natural sin trabas. De él dice, en efecto, que sigue a la actividad, «como la juventud a la flor de la vida».

c) La vida buena

La plenitud humana no es puramente biológica, sino ética. Esto significa que no se alcanza por naturaleza, sino guiando y ordenando nuestra conducta con la razón. Precisamente esto constituye, según Santo Tomás, el objeto de la ética filosófica: estudiar el orden que la razón introduce en los actos voluntarios[35], a fin de que el hombre llegue a ser un buen hombre. En esto precisamente estriba el núcleo de la ética clásica, la cual no sabe separar el bien de las acciones del bien del hombre. Por ello precisamente, al tratar de la norma moral Aristóteles remitía al hombre bueno. Ahora bien: según Aristóteles, el rasgo más definitorio del hombre bueno es, precisamente, el que «es capaz de ver la verdad en todas las cosas»[36], sin confundir el bien real y el bien aparente. Afirmando esto, Aristóteles no hace más que ser consecuente con su definición del hombre como animal que tiene *logos*, y cuya plenitud vital, por tanto, no puede juzgarse al margen de la operación propia de su razón —tanto en el plano teórico, como, sobre todo, en el plano práctico.

De acuerdo con estos principios, la bondad del hombre consiste fundamentalmente en ver y realizar la verdad. Y en esto consiste también la importancia crucial de la «verdad práctica», a la que Aristóte-

---

[35] Cf. Prólogo del *Comentario de Santo Tomás a la Ética a Nicómaco,* Lección 1.

[36] «Si estas consecuencias no nos contentan, acaso deberíamos decir que de un modo absoluto y en verdad es objeto de la voluntad el bien, pero para cada uno lo que le aparece como tal. Así para el hombre bueno lo que de verdad lo es, para el malo cualquier cosa (lo mismo que, tratándose de los cuerpos, para los bien constituidos es sano lo que verdaderamente lo es, pero para los enfermizos otras cosas...). El bueno, efectivamente juzga bien todas las cosas y en todas ellas se le muestra la verdad. Para cada carácter hay bellezas y agrados peculiares y seguramente en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo, por decirlo así, el canon y la media de ellas. En cambio, en la mayoría el engaño parece originarse por el placer, pues sin ser un bien lo parece, y así eligen lo agradable como un bien y rehuyen el dolor como un mal». EN, III, 4, 1113 a 24-1113 b.

Me parece interesante completar este texto con otro de la *Metafísica:* «Hay algunos filósofos que plantean una dificultad, tanto entre los convencidos de estas doctrinas como entre los que se limitan a utilizarlas como argumentos: preguntan, en efecto, quién será el que discierna al sano y, en suma, al que ha de juzgar rectamente acerca de cada cosa. Pero tales dificultades son como preguntarse si ahora dormimos o estamos despiertos, y todas las dudas de este tipo tienen el mismo alcance; éstos, en efecto, exigen que haya una explicación de todas las cosas; pues buscan un principio, y quieren llegar a él por demostración. Que, sin embargo, no están convencidos de su postura, claramente lo manifiestan en sus actos. Pero ya hemos dicho qué es lo que les pasa; buscan, en efecto, una explicación de aquellas cosas de las que no hay explicación, pues el principio de la demostración no es una demostración...». Aristóteles, *Metafísica,* IV, 6, 1011 a 1-13.

les se refiere en *Ética a Nicómaco*, VI, 2, poco antes y después de caracterizar la elección como «inteligencia deseosa o deseo inteligente». Precisamente después de ofrecernos esta doble caracterización de la *prohairesis* o elección, añade escuetamente «y esta clase de principio es el hombre». Ahora bien: si el hombre es un cierto tipo de principio consistente en inteligencia deseosa o deseo inteligente, es evidente que su plenitud no puede venir dada por naturaleza[37], sino más bien por el hecho de que su inteligencia sea verdadera y su deseo recto. Y con ambos aspectos tiene que ver la noción aristotélica de verdad práctica. En efecto: nuestras elecciones —y acciones— son verdaderas cuando proceden de una deliberación correcta, para lo cual es esencial que nuestro razonamiento sea guiado por un apetito recto.

Para quien tiene una visión moderna de la ética semejante énfasis en la verdad puede resultar excesivamente intelectualista. Sin embargo, no lo es. En efecto: según Aristóteles, para realizar su operación propia —para elegir bien, esto es, para *realizar* la verdad práctica— el hombre necesita desarrollar las distintas virtudes, pues son las virtudes las que en última instancia rectifican el apetito, y sin tal rectificación nuestras deliberaciones y elecciones no pueden ser rectas ni puede haber verdad práctica. «La virtud —con una frase de Aristóteles que Tomás de Aquino repetirá hasta la saciedad— es lo que perfecciona al agente y hace perfecta su obra»[38]. Ahora bien, la obra propia del agente racional es la verdad práctica. En relación con esto no quisiera dejar de señalar la cercanía de esta visión con la célebre exhortación paulina: «veritatem facientes in charitate». Lo más específico del obrar cristiano es la caridad, propuesta como forma de todas las virtudes. Pero obrar la verdad se le pide a todo hombre, como algo conforme a su naturaleza, que eventualmente, mediante el don de la fe, puede llevarle más allá de su naturaleza.

Desde esta perspectiva, por tanto, sólo el hombre bueno es bueno *simpliciter*, bueno en sentido pleno, porque sólo él ha realizado plenamente lo anunciado en los comienzos de su existencia o de su vida racional. Al mismo tiempo, conviene insistir que esa bondad absoluta de la vida éticamente cumplida constituye la realización de una bondad anunciada en el principio mismo de la vida, en el solo hecho de existir, el cual, como decía más arriba, se demuestra bueno en un sentido ontológico fundamental: todo ser por el hecho de ser es bueno, aunque esté llamado a perfeccionarse, de acuerdo con su naturaleza propia. En el caso del hombre, esta perfección no es de índole meramente biológica sino ética.

---

37 Aristóteles, *Metafísica,* IX, 5, 1048 a 10.

38 Aristóteles, EN, II, 6, 1106 a 15

En esto último, precisamente, queda indicada la posibilidad de preferir la muerte a realizar ciertas acciones innobles. En efecto: como dice Aristóteles, «hay cosas a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras los más atroces sufrimientos... en ocasiones es difícil discernir qué se ha de preferir a qué, y qué se ha de soportar mejor que otra cosa; pero es más difícil aún ser consecuente con el propio juicio, porque casi siempre lo que esperamos es doloroso y aquello a que se nos quiere forzar vergonzoso, por lo que se alaba o se censura a los que se han sometido o no a la violencia»[39].

Aristóteles nos sitúa en un escenario en el que el hombre puede encontrarse ante una dolorosa alternativa: morir o realizar algo vergonzoso. Al margen de lo que él tuviera particularmente en mente, la alternativa misma es ilustrativa de hasta qué punto la vida buena, la vida éticamente cumplida, la vida no malograda por lo innoble, es preferible a la mera vida. Hay bienes por los que merece la pena dar la vida. Sin este pensamiento, la ética se vaciaría de contenido.

Al mismo tiempo, sin embargo, es preciso insistir que la entrega de la propia vida se justifica en atención a la teleología misma de la vida humana, a su cumplimiento ético. Ahora bien: ¿en qué consiste dicho cumplimiento? Como hemos visto arriba, el cumplimiento de la vida humana reside en actuar conforme a la verdad práctica. El propio Aristóteles hace implícitamente referencia a ello en el texto citado, cuando anota que «en ocasiones es difícil discernir qué se ha de preferir a qué, y qué se ha de soportar mejor que otra cosa; pero es más difícil aún ser consecuente con el propio juicio».

El juicio práctico acerca de cómo debemos actuar en una situación determinada puede ser difícil. Pero diferenciar los *tipos* de acción que constituyen un cumplimiento ético de la vida —por ejemplo, una acción heroica, un martirio— de aquellos cuya sola estructura incluye una contradicción directa al bien humano —por ejemplo el suicidio, la eutanasia, etc— no lo es. Sin duda, todavía entonces, el juicio práctico por el cual determinamos si una acción concreta constituye o no un caso de tal tipo puede no ser fácil. Para emitir un juicio prácticamente verdadero, y realizar la acción correspondiente en situaciones extremas, lo mejor es empeñarse en emitir juicios prácticamente verdaderos y realizar las acciones correspondientes en las situaciones ordinarias. El apetito recto, sin el cual no puede darse la verdad práctica, no existe sin virtudes morales.

---

[39] Aristóteles, EN III, 1, 1110 a 23-30.

CAPÍTULO V
SEXUALIDAD E INTEGRIDAD MORAL

«Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia».

S.Th.I.II.q.94, a. 2.

En la antropología aristotélica, el alma racional no sólo es principio de operaciones intelectuales sino que es también forma del cuerpo. Esto significa que, para Aristóteles, el hombre es un ser con una biología diferenciada, específica, impregnada de racionalidad[1]. De este modo, al hablar del «ser racional» no designamos un simple animal ni tampoco un ser puramente espiritual —un ángel—, sino única y exclusivamente al ser humano, un ser ontológicamente diverso del animal y del ángel.

Como hemos visto en el capítulo precedente, una de las consecuencias de esa unidad ontológica es que el bien de la vida, en el hombre, no puede considerarse simplemente un bien «pre-moral». Ahora hemos de decir algo semejante de la sexualidad: tampoco la sexualidad humana puede verse como un instinto puramente animal, clausurado sobre sí mismo, desvinculado del horizonte específicamente ético que define la vida humana, y, por tanto, ajeno por principio a cualquier dirección racional. Más bien, hemos de verla como una inclinación humana que, al igual que otras inclinaciones humanas, ha de ser regulada por la razón y que, ni más ni menos que la vida misma, reclama naturalmente una realización ética.

---

[1] Este es un rasgo suficientemente destacado por iniciadores de la antropología filosófica como Helmut Plessner o Arnold Gehlen, quienes en los años 20 y 40 respectivamente trataron de realizar el programa de una antropología filosófica que conciliara los datos procedentes de las ciencias humanas y los procedentes de las ciencias naturales.

1. Sexualidad, bien común y personalidad

Ciertamente, las consideraciones anteriores no deben impedirnos reconocer una diferencia entre la inclinación a la vida y la inclinación sexual. Después de todo, la primera de ellas apunta de manera inmediata a un bien que no es otro que la misma existencia individual, la cual —como hemos visto en el capítulo anterior— ha de realizarse éticamente; en este sentido, por tanto, la vida es un bien necesario, como condición de posibilidad de los demás.

En cambio, el bien inmediato al que inclinación sexual apunta directamente no es un bien necesario para el individuo singular en el mismo sentido que lo es la vida. Con ello, no se quiere decir que sea poco importante. Se quiere decir únicamente que, a diferencia de lo que ocurre con el bien de la vida, la realización humana de la sexualidad no se presenta con la misma urgencia, puede ser diferida en el tiempo, y, en determinadas circunstancias, si hay razones para ello, puede incluso quedar en suspenso.

En efecto: a diferencia de lo que ocurre con la inclinación al bien de la vida —cuya satisfacción es objetivamente relevante para la subsistencia misma de la persona que posee esa inclinación— con la sexualidad no ocurre lo mismo: la realización humana de la inclinación sexual puede ser todo lo subjetivamente relevante que se quiera, pero desde un punto de vista objetivo no es imprescindible para que el individuo realice un proyecto de vida verdaderamente humano, es decir, un proyecto que, mientras contribuye al bien común, desarrolle íntegramente su personalidad.

Ciertamente, en la medida en que la realización humana de la sexualidad —por los compromisos que comporta y las cualidades que desarrolla— ayuda a la maduración moral de la persona, la no-realización de la sexualidad a lo largo de la vida tiene que venir avalada por una buena razón. Es decir, no cualquier razón parece justificar la suspensión indefinida de la realización humana de la sexualidad —la cual, como veremos luego, supone su contextualización en el matrimonio. Precisamente porque la sexualidad humana no es una función simplemente biológica, sino que está abierta y reclama su integración en un proyecto de vida intrínsecamente ético, tanto su realización como su puesta entre paréntesis deben poder justificarse éticamente, es decir, con arreglo a una visión integral del bien humano.

Bajo esta expresión, por lo demás, incluimos, sin separarlos, dos aspectos a los que hacíamos referencia más arriba: desarrollo de la personalidad y contribución al bien común. En efecto: el bien humano, del que se ocupa la ética, no puede entenderse ni de manera individualista ni de manera instrumental. Precisamente porque el hombre es por

naturaleza un ser social, el comportamiento ético no es, sin más, el que perfecciona la propia personalidad si esta expresión se entiende al modo nietzscheano, es decir, al margen de la contribución personal al bien común. Y viceversa: precisamente porque el hombre es persona —y, como tal, querido por sí mismo— no puede ser considerado un simple medio para el bien de un colectivo cualquiera: desde luego no es un medio para la especie —que es una categoría biológica— pero tampoco es un puro medio para la sociedad política, ya que la sociedad humana sólo es propiamente política en la medida en que considera al hombre en su calidad de persona: no sólo como un medio sino siempre, al mismo tiempo, como un fin.

Así pues, lejos de ser un bien puramente individual o una pura función de una totalidad cualquiera, el bien específicamente humano es un bien práctico, que se articula en el curso de actos voluntarios, los cuales perfeccionan la personalidad individual precisamente en la medida en que —además de regular las propias pasiones mediante virtudes como la templanza y la fortaleza— regulan, mediante la justicia y otras virtudes sociales, el modo en que el hombre se relaciona con los demás, constituyendo de este modo el bien común. Una manera más simple de expresar la misma idea es que el desarrollo de la propia personalidad incluye la realización de la naturaleza social del hombre, y por consiguiente la contribución al bien común.

Esta solidaridad entre formación de la personalidad y contribución al bien común, que vale en general para el bien humano, vale también para la sexualidad. En efecto: si esta última ha de ser verdaderamente humana deberá integrarse en un proyecto de vida en el que se salvaguarden simultáneamente ambos aspectos. Es decir: un proyecto de vida que, al tiempo que reconoce el valor intrínseco de los actos mediante los que nos relacionamos con los demás, advierte su trascendencia para el bien común. Precisamente por esto último la realización humana de la sexualidad adopta en todas las sociedades la forma de una institución llamada matrimonio[2].

El sentido del matrimonio, en efecto, es dotar de forma institucional a una relación que, no obstante su intimidad, tiene una gran trascendencia para el bien común, y precisamente por eso no debe quedar confinada al ámbito de la pura privacidad. En el caso de la sexualidad

---

[2] Concretamente, el valor intrínseco del amor y la justicia que idealmente debe presidir y regular el ejercicio de la sexualidad, no queda comprometido por el hecho de reconocer la relevancia específica, no comparable a la de cualquier otra relación humana, que la relación sexual entre varón y mujer tiene para el bien común. Precisamente en atención a ambos aspectos hablamos de matrimonio, y distinguimos la relación conyugal de otro tipo de relación sexual.

esa contribución tiene unos rasgos específicos, pues conduce a la constitución de la comunidad familiar, que es condición de posibilidad de la vida política propiamente dicha. Sin embargo, el matrimonio como institución no se limita a reconocer la trascendencia pública del amor conyugal, sino que, al mismo tiempo, y justamente porque como tal institución se funda en un compromiso entre los cónyuges, tiene la virtualidad de poner la relación conyugal a salvo de las contingencias de la vida, constituyéndose por eso mismo en un cauce adecuado para la realización de la personalidad.

En efecto: está claro que la realización de la personalidad humana no puede darse por entero al margen de los demás. Ahora bien, los demás no son necesarios sólo ni principalmente como estímulo para el desarrollo de las propias capacidades afectivas; ante todo son necesarios como otros seres humanos a los que se puede y debe hacer el bien, también —e incluso de manera especial— cuando esto requiere algún tipo de sacrificio. En este sentido, la realización de la personalidad requiere de algo más que de vínculos sentimentales, más o menos fluctuantes; ante todo requiere el establecimiento de vínculos estables, que estimulen la práctica de virtudes como la lealtad, la generosidad, etc. El matrimonio proporciona un vínculo de este tipo: un vínculo en torno al cual las personalidades de los cónyuges pueden desarrollarse de la manera más apropiada. Mediante su contextualización en el matrimonio, por tanto, la sexualidad humana puede salvar la dialéctica entre realización de la personalidad y contribución al bien común, adquiriendo su completo sentido ético.

Ciertamente, como apuntábamos más arriba, no cabe duda de que también se puede contribuir al bien común de muchos otros modos, y que la personalidad individual se puede también desarrollar de otras maneras, que no impliquen el ejercicio de la sexualidad. Por eso cabe hablar de proyectos éticos de vida que no se materialicen en el matrimonio. En este sentido, Tomás de Aquino no tenía inconveniente en apuntar a la vida contemplativa como la forma máxima de contribuir al bien común. Con todo, precisamente porque la sexualidad acompaña al modo humano de ser —es decir, precisamente porque sexualidad no es sinónimo de actividad sexual— su influencia se deja notar siquiera de manera latente, en la totalidad de la vida personal, incluso cuando la facultad sexual como tal no es actualizada[3]. En este sentido, asumir libremente la condición sexual que nos viene dada por naturaleza —el ser humano nace varón o mujer— es una condición

---

[3] A esto obedece, por ejemplo, la interesante distinción que establece Georg Simmel entre «lo relativo y lo absoluto en el problema de los sexos».

necesaria —aunque no sea una condición suficiente— para el desarrollo armónico, no distorsionado de la personalidad.

Sin duda, con relativa independencia de que una persona llegue a actualizar o no su inclinación sexual, su personalidad podrá desarrollarse armónicamente si y sólo si asume la condición sexuada de su naturaleza y se identifica realmente con ella[4]. En efecto: como hemos apuntado arriba, desde un punto de vista ontológico no cabe separar al hombre de su corporalidad: el cuerpo humano es el hombre mismo. Ahora bien: el cuerpo humano es un cuerpo sexuado. De ahí que el respeto por el ser humano no pueda consistir únicamente en el respeto por su libertad, sino que, antes y en primer lugar, deba manifestarse como respeto por su naturaleza corpórea, por su vida y su diferencia sexual, de cuya correcta integración depende en buena parte el desarrollo armónico de la personalidad. Tal desarrollo, entre otras cosas, requiere superar las discrepancias internas que eventualmente podrían conducir a considerar el propio cuerpo, la propia sexualidad, como algo relativamente independiente de nuestra personalidad moral, como si fuera una instancia regida por una lógica por completo ajena al punto de vista moral.

En efecto: el punto de vista moral es un punto de vista integrador que, bajo la guía de la razón, introduce orden en nuestras más diversas inclinaciones, pues, como hemos visto en capítulos anteriores, la razón, una vez perfeccionada por la sindéresis, ya no es una pura potencia abierta a opuestos, porque mediante aquél hábito se hace cargo intelectualmente de los fines propios de nuestras inclinaciones naturales. De entrada, en el caso de la sexualidad, tal fin no es otro que la conjunción de los sexos, que a su vez encuentra su sentido último en la procreación y educación de los hijos. No obstante, conviene insistir en que estos fines no son en el hombre puro acontecer biológico: desde el momento en que su realización implica directamente a personas, tales fines incorporan una intrínseca referencia a la justicia y otras virtudes relacionales, por las cuales se debe regir la relación entre varón y mujer, por una parte, y de padres a hijos, por otra.

Asimismo, los fines en cuestión tampoco desaparecen por el hecho de que el hombre esté dotado de razón y pueda, por eso mismo, cuestionarlos. En realidad, el hecho de que el hombre

---

4 Para esto tiene también gran importancia el tipo de influencias y modelos que acompañen su proceso de socialización, así como la ausencia de ambigüedad sexual en el entorno social. De cualquier manera, y por confusa que sea la situación sociocultural en la que una persona concreta se desenvuelva, lo que antes o después su intelecto le descubre, es que el fin de la sexualidad ya está incoado en la propia naturaleza, y que no cabe contradecir dicho fin sin causar un daño cierto a la integridad moral del ser humano.

pueda cuestionar o problematizar el fin natural de la sexualidad, no menos que la misma supervivencia individual, sólo significa que la vida y la sexualidad son bienes finitos, incapaces de saciar la voluntad de una vez por todas. Pero que sean bienes finitos no significa que no sean bienes constitutivos de la naturaleza humana, a la espera de recibir una realización propiamente humana —es decir, conforme a la justicia, y las demás virtudes[5], las cuales —como dice Aristóteles— «no son por naturaleza, pero tampoco contrarias a la naturaleza, sino que hay en nosotros una aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre». Precisamente una aptitud natural análoga se encuentra en la base de la unión que, también según Aristóteles, permite definir al ser humano como un animal más conyugal que político.

En esta analogía, por lo demás, reconocemos una importante indicación: como hemos venido diciendo de un modo o de otro a lo largo de este epígrafe, para que la inclinación sexual reciba una forma propiamente humana, no basta únicamente con satisfacer la complementariedad de los sexos; además es necesario que la relación sexual entre varón y mujer se enmarque en un contexto ético congruente con la condición personal de ambos, es decir, un contexto en el cual quede garantizada la condición de fin en sí mismo propia de todo ser racional. A esto obedece, como también se apuntaba más arriba, la contextualización de la sexualidad en la institución del matrimonio.

2. El sentido ético de la sexualidad humana: el matrimonio

Ciertamente, como queda reflejado en el texto de referencia con el que se abre este capítulo, la inclinación sexual no es exclusiva del hombre: la encontramos en otros muchos animales. Con todo, hay un

---

[5] En efecto: el punto de vista moral no puede reducirse a consideraciones de justicia. Si la justicia nos capacita para relacionarnos con los otros conforme a lo que pide la razón, hay otras virtudes que nos disponen a relacionarnos con nosotros mismos y nuestras pasiones, tal y como la razón misma nos dicta. Ciertamente, ambos aspectos están relacionados: un desorden en las propias pasiones puede fácilmente conducir a un desorden en los actos mediante los que nos relacionamos con otros y, de este modo, a faltar antes o después a la justicia. Con todo, puede darse también un desorden en las propias pasiones que no se trasluzca, al menos de inmediato, al exterior. Como es sabido, el criterio moral por el cual podemos introducir orden en los actos humanos y en última instancia en la totalidad de la vida, no es otro que la razón. Obrar conforme a la razón —lo cual supone actuar conforme a la naturaleza de las cosas— o de modo contrario a la razón es, pues, sinónimo de obrar bien o mal: un modo, también, de referirse a las conductas potencialmente integradoras o, por el contrario, potencialmente desintegradoras del bien humano.

modo específicamente humano de realizar dicha inclinación, de cuya consideración depende en gran medida la integridad moral de la persona. Según Santo Tomás, ese modo específicamente humano de secundar la inclinación sexual está ya *incoado* en la ley de nuestra razón, esto es, en la ley natural, que apunta a la integración de dicha inclinación en el contexto de una relación personal llamada matrimonio.

Huelga decir que lo que llamamos matrimonio en este contexto no es jamás un puro convencionalismo social, aunque sin duda pertenece a la naturaleza de la unión matrimonial el que adopte formas culturales diversas en cada sociedad. Con ello no quiero decir que las formas culturales del matrimonio carezcan de importancia. Precisamente porque somos seres culturales no hemos de considerar irrelevantes las formas culturales que adopta históricamente esa institución natural. Ellas son el cauce ordinario en el que se materializa el compromiso matrimonial, cuyo contenido, no obstante, no es meramente cultural.

a) Matrimonio y dignidad humana

En efecto: más allá de las distintas formas culturales que pueda adoptar, el matrimonio, en el sentido preciso que aquí empleamos esta expresión es una institución con un contenido y una estructura ética bien determinados que definen las condiciones éticas necesarias para que la unión sexual entre varón y mujer discurra conforme a virtud, de un modo acorde a la condición personal de ambos, y a la de los posibles hijos fruto de su unión. En este sentido deben entenderse las palabras de Santo Tomás según las cuales lo que los cónyuges se otorgan recíprocamente, de manera implícita, mediante el consentimiento en el matrimonio, es la *potestad* para la unión sexual[6].

---

[6] «Matrimonium autem… non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis; sed quaedam associatio viri et uxoris in ordine ad carnalem copulam et alia quae ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundum quod eis datur potestas invicem respectu carnalis copulae; et haec associatio conjugalis copula dicitur. Unde patet quod bene dixerunt illi qui dixerunt, quod consentire in matrimonium est consentire in carnalem copulam implicite, non explicite. Non enim debet intelligi, nisi sicut implicite continetur effectus in sua causa: quia potestas carnalis copulae, in quam consentitur, est causa carnalis copulae, sicut potestas utendi re sua est causa usus». In IV Sent, d. 28, q. 1, a. 4. Vid también: «duplex est integritas. Una quae attenditur secundum perfectionem primam, quae consistit in ipso esse rei; alia quae attenditur secundum perfectionem secundam, quae consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quaedam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de secunda integritate matrimonii, et non de prima». In IV Sent, d. 26, q. 2, a. 4.

En las palabras anteriores se sobreentiende que el matrimonio no consiste esencialmente en la unión sexual, sino en un acto por el que mujer y varón consienten en asociarse con vistas a dicha unión, así como a todo lo que se sigue de ella. Cabe preguntar: ¿por qué es necesario un consentimiento de este tipo? Con otras palabras: ¿por qué es necesario un acto mediante el cual los cónyuges se otorguen aquella potestad recíprocamente? Precisamente porque el uso de la sexualidad es el uso del propio cuerpo, y, por tanto, de la propia persona. Ahora bien, toda persona —por decirlo al modo kantiano— es un fin en sí mismo, y, como tal, no debe ser jamás tratada sólo como medio, sino que ha de ser tratada siempre al mismo tiempo como fin[7]. En el caso del trato sexual, esto es posible si y sólo si la sexualidad se integra en una decisión de vida en común en la que ya está comprometida la totalidad de la existencia[8].

La reflexión anterior permite comprender por qué el matrimonio como institución viene a garantizar la condición personal y, por tanto, la dignidad de los cónyuges. Esto mismo se advierte también en una interesante observación de Santo Tomás, que pone de manifiesto cómo el matrimonio constituye la medida justa del trato entre los esposos. Así, explica, cuando un hombre se acerca a su mujer de tal manera que le da igual que se trate de su mujer o de otra cualquiera, en realidad su acción es *como si* ocurriera fuera del matrimonio[9], pues el matrimonio requiere un trato entre personas, no simplemente un trato entre miembros de una especie.

---

[7] Ciertamente, incluso en las transacciones ordinarias nos tratamos unos a otros como medios, por eso la exigencia, tal y como la formula Kant, no es simplemente «no tratar la humanidad en uno mismo o en los demás como un medio», sino «no tratar la humanidad en uno mismo o en los demás *sólo* como medio, sino siempre y al mismo tiempo como fin».

[8] De un modo un tanto crudo, por cuanto enfoca el asunto exclusivamente desde la sexualidad, casi desvinculándola del resto de la vida, Kant parece querer expresar esta misma idea en el siguiente pasaje: «El uso natural que hace un sexo de los órganos sexuales de otro es un goce, con vistas al cual una parte se entrega a la otra. En este acto un hombre se convierte a sí mismo en cosa, lo cual contradice al derecho de la humanidad en su propia persona. Esto es sólo posible con la condición de que, al ser adquirida una persona por otra como cosa, aquella, por su parte, adquiera a ésta recíprocamente; porque así se recupera a sí misma de nuevo y reconstruye su personalidad. Pero la adquisición de un miembro del cuerpo de un hombre es a la vez adquisición de la persona entera, porque ésta es una unidad absoluta; por consiguiente, la entrega y la aceptación de un sexo para goce del otro no sólo es lícita con la condición del matrimonio, sino que sólo es posible con esta condición». Kant, I., *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, 6: 278.

[9] «Et ideo dicendum, quod si delectatio quaeretur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet quia aliquisin conjuge non attendat quod conjux est, sed solum quod mulier est, idem paratus facere cum ea etsi non esset conjux, est peccatum mortale». In IV Sent, d. 31, q. 2 ad 1.

En esta observación, decía, se advierte de manera singular que el matrimonio es una institución cuyo sentido es asegurar que la relación entre varón y mujer queda a salvo de las arbitrariedades y el capricho; que es, por eso mismo, una institución a la medida de la persona humana, la cual, por ser un fin en sí mismo, no ha de ser nunca mediatizada en función de otras eventualidades, de otros intereses, de otros gustos; que no ha de ser considerada un simple medio para los fines reproductivos de la especie —pues para esto, ciertamente, bastaría un hombre o una mujer cualquiera, y no precisamente éste o ésa. En consecuencia, si se diera el caso de que los presuntos cónyuges se tratan recíprocamente como animales, su trato no sería realmente un trato conyugal, pese a todas las apariencias. Por mucho que su trato tuviera lugar «dentro del matrimonio», no merecería el nombre de trato conyugal. En efecto: sólo cuando se toma en consideración la condición personal del cónyuge se puede hablar propiamente de trato conyugal, y, como dice Santo Tomás, merecer alabanza; pues sólo entonces se dispensa un trato justo al ser humano —un trato conforme a su naturaleza y su condición personal.

En todo caso, Santo Tomás mantiene que el matrimonio en este sentido es una *institución natural*: evidentemente, no como algo causado necesariamente por la naturaleza, sino «como algo a lo que la naturaleza inclina, pero que se completa mediante el libre albedrío, del mismo modo que los actos de virtud se llaman naturales»[10]. Estas palabras, por lo demás, recuerdan inevitablemente las ya citadas palabras de Aristóteles: «la virtud no es ni por naturaleza ni contraria a la naturaleza, sino que hay en nosotros una aptitud natural para recibirla y perfeccionarla mediante la costumbre». Con todo, la analogía del matrimonio y la virtud moral es ilustrativa desde más puntos de vista. A continuación me referiré a dos de ellos: la consideración del matrimonio como punto de referencia de la virtud humana de la castidad, y la comparación del matrimonio con la amistad.

b) El sentido de la castidad

En efecto: al igual que toda virtud consiste en un cierto término medio, podría decirse —y de hecho, Santo Tomás lo dice en el texto

---

[10] «Aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Uno modo sicut ex principiis naturae ex necessitate causatum, ut moveri sursum est naturale igni etc; et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quae mediante libero arbitrio complentur. Alio modo dicitur naturale ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur, sicut actus virtutum dicuntur naturales». In IV Sent, d. 26, q. 1, a. 1.

al que hacíamos referencia más arriba— que el matrimonio constituye el término medio que realmente hace justicia a la naturaleza de la sexualidad humana[11]. En este sentido, el matrimonio se constituye en punto de referencia ético para todo uso de la sexualidad. Esto quiere decir que todo uso de la sexualidad fuera del matrimonio es intrínsecamente desordenado. Y a evitar ese desorden se ordena, precisamente, la virtud humana de la castidad.

Santo Tomás define la castidad como una parte de la templanza: precisamente la que tiene por fin introducir orden en el apetito sexual, a fin de que se integre en el bien humano. La expresión «introducir orden» debe entenderse correctamente: no se trata de disminuir la intensidad del amor, sino de que éste se dirija sin distorsiones a su objeto propio[12]. A este propósito puede ser útil recordar el ejemplo anteriormente citado por Santo Tomás: cuando un hombre, llevado por su concupiscencia se acerca a su mujer dándole igual que se trate de su mujer o de otra cualquiera, su trato es *como si* ocurriera fuera del matrimonio. En esta observación, en efecto, se advierte con claridad que el trato justo entre los esposos, el trato conforme a su dignidad personal, descansa en la castidad como en una de sus condiciones[13], pues si el objeto de la castidad es ordenar el apetito sexual, a fin de que discurra conforme a la razón, su falta redunda inmediatamente en un

---

[11] También en el texto siguiente, donde Santo Tomás observa que un un acto humano tiene dos tipos de bondades: la bondad de la virtud y la bondad del sacramento: ahora bien, lo que hace virtuoso el acto matrimonial es la prole y la fidelidad recíproca: «Dicitur aliquis humanis actus bonus dupliciter. *Uno modo bonitate virtutis; et sic actus habet quod sit bonus ex his quae ipsum in medio ponunt; et hoc faciunt in actu matrimonii fides et proles*; ut ex dictis patet; alio modo bonitate sacramenti, secundum quod actus non solum bonus sed etiam sanctus dicitur; et hanc bonitatem habet actus matrionii ex indivisibilitate conjuctionis, secundum quam signat conjunctionem Christi ad Ecclesiam». In IV Sent. d. 31, q. 2, a. 1.

[12] Santo Tomás responde a una objeción parecida en su *Comentario a las Sentencias.* La objeción decía que el acto conyugal es ilícito porque en él se produce un exceso de pasión, que impide el acto de la razón. A esto Santo Tomás replica que el exceso de pasión que se opone a la virtud no es el que impide el acto de la razón, sino el que retira el orden de la razón: «superfluum passionis quod virtutem corrumpit, non solum impedit rationis actum, sed tollit rationis ordinem; quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali, quia etiam si tunc non ordinetur homo, tamen est a ratione praeordinatus». In IV Sent, d. 26, q. 1, a. 3 ad 6.

[13] Así, frente a los que consideraban malo el acto conyugal a causa de la pasión, responde Santo Tomás: «la superabundancia de la pasión, que convierte un acto en vicioso, no se refiere a su intensidad, sino a su proporción a la razón; por eso sólo se considera inmoderada la pasión que excede los límites de la razón. El placer que acompaña al acto conyugal, aunque sea intenso conforme a la cantidad, no excede sin embargo los límites prefijados por la razón en un principio, aunque la razón no pueda ordenarlo en el curso de la pasión». In IV Sent, d. 31, q. 2, a. 1 ad 3.

trato injusto. Desde esta perspectiva, por tanto, la castidad no es una virtud puramente artificial[14], si por ello se entiende un mero producto de convenciones sociales. Lejos de esto, es una condición básica para que el amor entre los esposos sirva efectivamente al crecimiento personal de ambos.

Más en general, la castidad es una virtud necesaria a fin de que la sexualidad se integre en un proyecto de vida realmente humano, que realiza pero al mismo tiempo trasciende las vidas individuales de los cónyuges. Como tal virtud, la castidad es un bien moral que debe ser conquistado por cada persona individual, en la medida en que se esfuerza por «depurar» la tendencia sexual de aquellos aspectos que entrañen una subordinación de la humanidad propia o ajena a la mera satisfacción de la tendencia, como si la persona propia o ajena no fuera más que un miembro de la especie y no, por el contrario, un ser personal e irrepetible[15]. Ahora bien: en contra de lo que pudiera parecer a una mirada superficial, precisamente la «depuración» de la tendencia natural, en la que trabaja la virtud de la castidad, requiere asumir plenamente el sentido objetivo de aquella tendencia, sentido que el intelecto puede descubrir sin dificultad —la procreación de la vida humana.

En efecto: a primera vista podría parecer que la tesis según la cual la persona humana ha de ser querida por sí misma, y no simplemente como un medio para fines extrínsecos a ella, entra en contradicción con la tesis según la cual el sentido objetivo de la inclinación sexual es la procreación: como si esto último implicara una subordinación de la persona a los fines anónimos de la especie. Sin embargo no hay contradicción alguna entre ambas afirmaciones. Pues cuando decimos que el sentido objetivo de la sexualidad humana es la procreación no estamos diciendo que la unión sexual, considerada en sí misma, carezca de objeto; es evidente que tiene un objeto claro: la expresión del amor recíproco entre los cónyuges. Y es también evidente que en dicho acto los cónyuges no están pensando en la eventual fecundidad de su unión. Ahora bien: como ya hemos apuntado, y veremos de nuevo

---

[14] Tal es la opinión de Hume.

[15] Ciertamente, el bien moral de la integridad sexual presupone la previa integración de la sexualidad en la identidad de la persona, y a ello contribuye decisivamente —para bien o para mal— el tipo de educación que la persona haya recibido en su infancia y en su primera juventud. La sexualidad humana, en efecto, no es una sexualidad animal: no es un puro instinto, más o menos indefectible, que de modo natural contribuye al bien del animal; es, por el contrario, una inclinación que ha de ser educada convenientemente, a fin de que contribuya efectivamente al bien de la persona. Y esa educación, tal y como acabo de indicar, tiene dos aspectos: la integración de la sexualidad en la identidad de la persona, y la integración de la inclinación en una relación personal. Aquí, sin embargo, me centro exclusivamente en este segundo aspecto.

después, para que el objeto próximo del acto sexual sea efectivamente manifestación del amor conyugal, el acto en cuestión no puede ser enteramente ajeno al sentido intrínseco de la sexualidad humana. Con otras palabras: a fin de que se trate efectivamente de un acto conyugal y no de otra clase de comercio sexual, es necesario, por mucho que no sea suficiente, asumir el sentido objetivo de la sexualidad. Pues sólo de esa manera se puede ir depurando la sexualidad de esa clase particular de egoísmo en el que varón y mujer se repliegan sobre sí mismos, cerrándose al horizonte ético más amplio en el que se ha de inscribir toda vida humana, y que, en el caso de la sexualidad, se traduce en la constitución de una familia con todas las responsabilidades que eso comporta.

Así pues, la depuración de la tendencia —a la que aspira la virtud de la castidad— implica ordenar el apetito sexual conforme a la razón, es decir, someter lo particular del deseo subjetivo al sentido objetivo y universal que el intelecto descubre sin dificultad anticipado en la tendencia. Tal fin, lo repetimos de nuevo, no es simplemente la generación biológica sino la procreación de un nuevo ser humano, que es un fin en sí mismo y un bien para toda la sociedad. Sólo asumiendo este su sentido intrínseco puede la sexualidad efectivamente integrarse en el marco de una relación inspirada por la justicia y el amor auténticamente humano, pues sólo así queda intrínsecamente liberada del riesgo de empequeñecer el horizonte ético personal, para inscribirse en un proyecto de vida realmente humano, que saca de los cónyuges lo mejor de sí mismos.

Para comprenderlo bien, conviene insistir una vez más en que la sexualidad humana no designa una dimensión puramente física de la persona, por de pronto porque no hay en la persona dimensión alguna que sea «puramente» física, pero además, y de manera especial, porque la sexualidad como tal presenta una estructura esencialmente relacional, esto es, una estructura marcada por la referencia *a otro*, y, en consecuencia, intrínsecamente afectada por consideraciones de justicia. Ahora bien: aunque, desde un punto de vista temporal el «otro» al que hace referencia la sexualidad es, primariamente, el otro cónyuge, desde un punto de vista esencial, el «otro» por excelencia, al que hace referencia la misma relación sexual, es el (posible) hijo, el cual —como se acaba de apuntar— no es ya, simplemente, un bien de los cónyuges, sino que es un bien en sí mismo, y un bien para toda la sociedad. Precisamente por eso, la apertura al hijo otorga a la relación sexual una trascendencia ética incomparable, hasta el extremo de que el mismo acto sexual sólo se puede calificar de conyugal si permanece objetivamente abierto a la vida. Sin ello, la sexualidad no termina de adquirir completo estatuto ético, ni sirve a la maduración humana de los cónyuges.

En definitiva: la castidad, entendida como el orden que la razón introduce en el apetito sexual, protege la esencia misma del amor conyugal, así como su intrínseca relación a la justicia. Por lo demás, es evidente que la castidad es necesaria para que no se difuminen otros aspectos de la vida, para mantener despierta nuestra capacidad de apreciar en su justa medida los demás bienes humanos, y, de manera especial para la educación del amor humano. Ciertamente, hay muchas formas de amor en las que la sexualidad propiamente dicha no desempeña ningún papel relevante[16]. Con todo, la falta de castidad tiene la virtualidad de contaminar las demás formas de amor humano tiñéndolas de egoísmo. Se dirá que esto es un efecto común a todos

---

[16] No se me oculta que esta afirmación resulta problemática desde el punto de vista del psicoanálisis, en donde toda forma de amor espiritual, y, en general, de cultura, tiende a interpretarse en términos de sexualidad sublimada. Pero a mi juicio, lo verdaderamente problemático es la misma noción de sublimación, cuando se constituye en único factor explicativo de la conducta. Sin duda, la emergencia de una conducta espiritual requiere sublimar aspectos más directamente vinculados a nuestra naturaleza orgánica; pero eso no significa que la conducta espiritual sea pura y sencillamente efecto de dicha sublimación, y desde luego no es así como la interpreta su protagonista cuando actúa: nadie se propone sublimar su tendencia, sino buscar y realizar un bien que se le presenta como tal a su entendimiento. Que tal cosa tenga, como efecto más o menos consciente, la sublimación de la tendencia orgánica resulta francamente accidental al agente en cuanto tal. Más aún: es dudoso que dicho efecto pudiera tener lugar si fuera objeto de una búsqueda directa y consciente. Por eso cuando se interpreta el comportamiento consciente haciendo excesiva referencia al inconsciente se corre el riesgo de reducir el comportamiento humano a unos parámetros explicativos del todo insuficientes. Nos enfrentamos aquí a una reedición del conflicto entre explicación causal y explicación intencional de la acción, de algún modo ya planteado por Platón en el *Fedón*, cuando Sócrates explica el origen de su «segunda navegación». Ciertamente, cuando trata de recrear de modo plausible la génesis causal de un comportamiento, el psicoanálisis opera un proceso de desvelamiento que en ocasiones tiene efectos curativos. Con todo, tal explicación de la conducta, según criterios predominantemente causales (si bien no estrictamente científicos, pues reviste mayores analogías con las explicaciones mitológicas) me parece reduccionista e insuficiente para hacerse cargo de la complejidad y riqueza significativa del comportamiento humano. En contraste, las categorías morales, que proporcionan aproximación intencional a la conducta, tienen la virtualidad de hacerla más fácilmente comprensible a su protagonista, al tiempo que dejan a salvo su condición de sujeto. Con ello no quiero decir que todo en la conducta humana pueda ser reducido a categorías morales. No cabe duda de que el hombre, precisamente porque es un compuesto de cuerpo y alma, está sujeto a muchas limitaciones, también de índole física. En esa medida la psicología —y por tanto, a su modo, también la psicología profunda— tiene algo que decir. Pero, en circunstancias ordinarias, una aproximación moral a la conducta que no descuide la unidad del compuesto humano —y que por lo demás no excluye el componente dialógico tan resaltado por el psicoanálisis— también tendrá en cuenta esos aspectos.

los vicios: también el avaro termina trasladando su afán posesivo al trato con las personas. Pero, en la medida en que la sexualidad humana define un modo peculiar de relación con otra persona, dice también una relación más estrecha con virtudes como la justicia, la amistad, etc. Por eso una corrupción en esta área no puede menos que dejar sentir sus efectos en otras formas de amor.

c) Matrimonio y amistad

Lo anterior se aclara todavía más cuando advertimos que la analogía que Santo Tomás establece entre el matrimonio y la virtud es similar a la que el propio Aristóteles establece entre amistad y virtud[17], en definitiva porque el amor conyugal, protegido en la institución del matrimonio, es una clase singular de amistad. Como hemos dicho, en efecto, la institución matrimonial permite contextualizar la sexualidad humana en su lugar justo, pues, además de reconocer su peculiar contribución al bien común, garantiza que la relación entre varón y mujer sea una relación en la que ambas personas son queridas por sí mismas, y no simplemente por una cualidad particular, más o menos contingente. Ahora bien: en esto último precisamente reside la diferencia que establece Aristóteles entre amistad basada en la virtud y amistad basada en el placer o el interés: mientras en aquélla, el amigo aprecia al amigo *por sí mismo* —con independencia de que, además, resulte agradable o útil—, en estas últimas la relación se basa principalmente en la utilidad o el agrado recíproco.

Subrayando la importancia de querer al amigo *por sí mismo*, no por sus cualidades, no queremos dar a entender ni por un momento que tales cualidades no sean importantes. Después de todo, las personas se nos dan a conocer por sus cualidades, y la mayor o menor afinidad que encontramos con ellas constituye con frecuencia el punto de partida de muchas relaciones. Sin embargo, nuestra condición de seres racionales exige que no reduzcamos a la persona a sus cualidades, sino que a través de estas últimas lleguemos a apreciar a la persona como tal. Y, con frecuencia, no existe para esto otra prueba que el paso del tiempo.

Pues bien: al afirmar que la relación sexual entre varón y mujer debe ser una relación entre personas queremos decir que ha de partici-

---

[17] Así, tras haber examinado las virtudes y las condiciones morales que se deben rehuir, en el libro VIII, Aristóteles comienza diciendo: «después de esto podríamos continuar tratando de la amistad: es, en efecto, una virtud, o va acompañada de virtud, y además, es lo más necesario para la vida…». EN, VIII, 1, 1155 a 1-3.

par de estas características propias de la amistad basada en la virtud: en ella varón y mujer deben quererse por sí mismos, y no simplemente porque se encuentren recíprocamente útiles o agradables —aunque, indudablemente, ni lo útil ni lo agradable esté ausente de la convivencia conyugal. En realidad, el propio Aristóteles destaca ambos aspectos como algo muy característico de esta convivencia. De cualquier manera, y en esto no se distingue de la amistad, tampoco existe una prueba mejor de la calidad del amor original que la fidelidad recíproca.

Con ello, sin embargo, no se ha dicho todo, pues es obvio que la relación conyugal no es una amistad cualquiera, precisamente porque incluye implícitamente una referencia a la comunidad sexual, es decir, a una unión de los cuerpos potencialmente fecunda. Pues bien: precisamente este hecho tiene una importancia esencial, porque, sin ser el único fin del matrimonio, la potencial fecundidad de la unión de varón y mujer es esencial a esta institución y una causa de su fortalecimiento. Así lo expresa Aristóteles:

«La amistad entre marido y mujer parece fundada en la naturaleza, pues el hombre, por naturaleza, tiende antes a vivir en parejas que en comunidades políticas, en la medida en que es anterior, y más necesaria, la casa que la ciudad, y en que la procreación es más común a los animales. Ahora bien, los demás animales se asocian sólo en la medida en que ésta lo requiere; el hombre y la mujer cohabitan, no sólo por causa de la procreación, sino también para los demás fines de la vida; en efecto, desde un principio están divididas sus funciones, y son diferentes las del hombre y las de la mujer, de modo que se complementan el uno al otro poniendo a contribución cada uno lo que le es propio. Por eso también parecen darse en esta amistad a la vez lo útil y lo agradable. Y también puede tener por causa la virtud o excelencia, si ambos son buenos, porque cada uno tiene su virtud propia, y pueden hallar placer en esto. Por otra parte, los hijos parecen ser un lazo entre ellos, y por eso se separan más fácilmente los que no los tienen: los hijos son, en efecto, un bien común a ambos, y lo que es común mantiene la unión. En cuanto a la cuestión de cómo debe vivir el hombre con la mujer, y en general el amigo con su amigo, no parece que en ella deba investigarse otra cosa sino cuál es la actitud justa, porque evidentemente no es la misma para con el amigo, el extraño, el camarada y el compañero de estudios»[18].

Distintos tipos de comunidad fundan distintos tipos de amistad. La comunidad de varón y mujer, con su implícita referencia a

[18] EN, VIII, 12, 1162 a 16-33.

la procreación y a la ayuda mutua, funda un tipo peculiar de amistad que no cabe confundir con ningún otro: un tipo de amistad en el que van incorporados, además, deberes de justicia: en primer lugar, de los cónyuges entre sí —en razón de lo cual habla Aristóteles de «justicia doméstica»—, y, en segundo lugar, entre los padres y los hijos.

En efecto: según Santo Tomás el fin principal del matrimonio, que, según él mismo señala, está apuntado por la razón natural, es *el bien de los hijos*; como hemos dicho más arriba, no sólo su generación, sino también su educación y promoción hasta el estado de hombre perfecto[19]. Con ello, evidentemente, no quiere decir que el matrimonio no sea, a su vez, un bien para los cónyuges; obviamente lo es, y a eso se refiere también Santo Tomás cuando también apunta como un fin secundario del matrimonio la ayuda recíproca de los cónyuges en las cosas relativas a la vida cotidiana[20]. A este propósito importa advertir que la expresión «fin secundario» no significa «fin menos importante»; significa tan sólo, fin ontológicamente derivado del primero.

No cabe duda, en efecto, de que, *desde un punto de vista temporal*, la unión de los cónyuges es un bien anterior a la generación de los hijos. Sin embargo, *desde un punto de vista ontológico* el hijo es un bien anterior: pues, como veremos más tarde, es la intrínseca apertura al hijo, con todo lo que esto comporta, lo que permite definir cierta clase de comunidad sexual como matrimonio, y no como otra cosa. Precisamente por eso, el bien de los hijos tiene la virtualidad de fortalecer la unión entre los padres.

Pero antes de proseguir analizando ambos fines —a los que, según Santo Tomás, se ordena/se debe ordenar naturalmente la inclinación sexual— conviene hacer un alto para apuntar otra consideración. En efecto: si hemos de hacer justicia a Santo Tomás, no podemos conformarnos con señalar que el matrimonio es una institución natural,

---

[19] «Hoc modo etiam matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinat dupliciter. Primo quantum ad principalem eius finem, qui est bonum prolis: *non enim intendit natura solum generationem eius, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis inquantum homo est, qui est virtutis status»*. In IV Sent, d. 26, q. 1 ad 1.

[20] «Secundo, quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est *mutuum obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum.* Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus homo non sufficit sibi in omnibus quae ad vitam pertinent, ratione cuius dicitur homo naturaliter politicus; ita etiam eorum quibus indigetur ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris, quaedam mulieribus; unde natura movet ut sit quaedam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium». In IV Sent, d. 26, q. 1, a. 1.

incoada en nuestra misma razón. Pues, según sabemos, para Santo Tomás esto es sólo parte de la verdad: la verdad completa exigiría adoptar una perspectiva más alta, teológica, y reconocer que, como consecuencia del pecado original, nuestra naturaleza ha quedado herida por el pecado, uno de cuyos efectos ha consistido precisamente en debilitar nuestra razón y su capacidad integradora del comportamiento. Esta deficiente integración del comportamiento se advierte de manera especial en la relativa independencia de la sensualidad respecto de la razón; en el hecho de que la inclinación sexual parezca exigir una satisfacción al margen de su contextualización en un proyecto de vida realmente humano.

Por ello, sin perjuicio de que luego sigamos analizando el modo en que la ley natural prescribe la integración de la sexualidad en el bien moral de la persona, parece oportuno decir alguna palabra acerca del contexto teológico en el que se enmarca el tratamiento tomista de esta cuestión.

3. La perspectiva teológica: naturaleza herida y naturaleza reparada

Según hemos apuntado, para Santo Tomás la ley natural prescribe la integración de la sexualidad en el marco de una relación personal presidida por la justicia y la amistad, virtudes bajo cuya dirección se realiza humanamente el fin incoado por la misma inclinación sexual. Sin embargo, Santo Tomás es consciente de que, con cierta frecuencia, la inclinación sexual se presenta de un modo autónomo, como reclamando satisfacción al margen de tales fines humanos. A esto Santo Tomás siguiendo una tradición que arranca de San Pablo, le llama la ley del *fomes*, y explica su naturaleza en el pasaje siguiente:

«Bajo la dirección de la ley de Dios, las distintas criaturas tienen distintas inclinaciones naturales, de tal modo que lo que para una es, en cierto modo, ley, para otra es contrario a la ley; y así sucede, por ejemplo, que mientras la fiereza es, en cierto sentido, la ley del perro, es, en cambio, contraria a la ley de la oveja o de cualquier otro animal manso. Pues bien, la ley del hombre, derivada de la ordenación que Dios imprime en él según la propia condición, consiste en obrar de acuerdo con la razón. Esta ley era tan firme en el primer estado del hombre, que ningún acto podía escapársele al margen o en contra de la razón. Mas desde que se apartó de Dios decayó hasta dejarse arrastrar por los impulsos de la sensualidad, y esto le ocurre a cada individuo en mayor grado cuanto más se desvía de la razón, tanto que así

viene a hacerse en cierto modo semejante a las bestias, las cuales se rigen por los impulsos sensuales»[21].

A lo largo de todo este pasaje, Santo Tomás habla de leyes «en cierto modo», o «en cierto sentido», pues es manifiesto —según hemos visto en el capítulo II— que sólo se puede llamar ley, en sentido propio, la ley de la razón. De ahí que sólo la ley natural —que es ley de la razón práctica— pueda llamarse propiamente ley. En cambio, la fiereza del perro no es ley más que en sentido derivado —como participación pasiva, no activa, en la ley eterna. Y algo similar cabría decir de la «ley del *fomes*» en los demás animales.

Sin embargo, el mismo pasaje revela que, después del pecado, la ley de la razón ha quedado debilitada, de forma que no tiene ya un dominio completo sobre la sensualidad. En efecto: al oscurecerse la razón y debilitarse el conocimiento intelectual del bien humano, la razón pierde también fuerza directiva sobre las pasiones. Podríamos expresar esto diciendo que, después del pecado, la sensualidad ya no se deja persuadir tan fácilmente por el bien que le presenta la razón, sino que se repliega sobre sí misma, hasta desarrollar una especie de autonomía respecto de la razón. Ahora bien: tal autonomía significa la introducción de una fractura en el hombre, que queda abocado a experimentar en sí mismo la división entre un principio animal y un principio espiritual.

Siendo así que la ley propia del hombre es la ley de la razón, la sensualidad adquiere ahora un nuevo protagonismo: se convierte en la ley del *fomes*, que sin ser ley en sentido propio, desempeña no obstante un papel en el gobierno que Dios ejerce sobre sus criaturas:

«La inclinación de la sensualidad, a la que llamamos *fomes*, en los demás animales tiene, sin más la condición de ley, aunque sólo sea en la medida en que cabe en ellos la ley de acuerdo con sus inclinaciones directas. Para los hombres, en cambio, no es ley en este sentido, puesto que más bien entraña una desviación de la ley de la razón. Pero desde el momento en que, por obra de la justicia divina, el hombre ha sido destituido de la justicia original y del vigor de la razón, el ímpetu mismo de la sensualidad, bajo cuyo impulso cae, adquiere para él carácter de ley, de una *ley penal* y consiguiente a la ley divina por la que fue destituido de su dignidad propia»[22].

Con otras palabras: después del pecado el hombre está abocado a experimentar esa otra ley, que combate la ley de su espíritu. Como Santo Tomás observa en el pasaje anterior, y hemos apuntado más arriba, la ley del *fomes* no es ley en sentido propio, sino más bien

[21] S.Th. I.II.q. 91, a. 6.
[22] *Ibidem.*

una desviación de la ley. No obstante, desde una perspectiva más alta, esto es, desde la perspectiva del gobierno de Dios sobre todo el universo, la misma ley del *fomes* constituye una consecuencia del pecado, y, por lo que tiene de penalidad para el hombre que quiere comportarse según su razón[23], puede verse como una ley penal: como un castigo asociado al hecho de haberse apartado de la dignidad que le era propia. Santo Tomás establece una sugerente comparación: la ley del *fomes* «no tiene carácter de ley sino sólo en cuanto responde a la justicia de la ley divina, como si dijéramos que es ley el que se permita que un noble sea relegado por su culpa a realizar obras serviles»[24].

En todo caso, este horizonte teológico permite entender por qué a la hora de tratar el tema del matrimonio, Santo Tomás no se limita a considerar el aspecto de su institución natural —en parte ya apuntado por autores paganos— sino también un aspecto que, procedente de San Pablo, se ha concretado en la visión del matrimonio como un «remedio a la concupiscencia»[25]. Con esta expresión —que considerada por sí sola parece dejar en la penumbra los aspectos más genuinamente humanos del matrimonio—, la tradición no pretendía otra cosa que hacer justicia a la realidad del hombre caído, que experimenta en sí mismo una falta de integración entre la parte de su ser que tiene en común con los animales y la parte de su ser que se alza sobre todos ellos.

Pero Santo Tomás nunca permitió que esta visión del matrimonio, deudora de la fragilidad humana, se impusiera a la otra visión, que responde a la naturaleza humana íntegra, esto es, a la naturaleza humana antes de que quedara herida por el pecado[26]. Es a esta otra visión a la que remite el mismo Cristo cuando, rechazando el divorcio, que era práctica común en su tiempo, observa «en el principio no fue así». Precisamente, la redención obrada por Cristo en este ámbito se traduce, entre otras cosas, en la posibilidad de volver a vivir conforme a la naturaleza, pues «en el estado de naturaleza caída no puede guardar

---

[23] «Turpitudo illa concupiscentiae quae actum matrimonii semper concomitatur, non est turpitudo culpae, sed poenae, ex peccato primo proveniens; ut scilicet inferiores vires et membra corporis rationi non obediant». In IV Sent, d. 26, q. 1, a. 3 ad 3.

[24] S.Th.I.II.q.91, a. 6 ad 1.

[25] In IV Sent, d. 31, q. 2, a. 2 ad 3.

[26] Santo Tomás habla de una doble institución del matrimonio: antes del pecado por lo que se refiere a su fin primario, por cuanto se ordena a la procreación; después del pecado, en cambio, fue instituido como remedio a la concupiscencia. Además —lo cual no se contrapone a lo primero— es también de institución civil por otros aspectos, tales como la amistad y la ayuda mutua de los cónyuges. Cf. In IV Sent, d. 31, q. 2, a. 3 ad 3.

todos los preceptos divinos sin ser previamente curado por la gracia»[27], ni, en general, evitar todo pecado[28]. Más aún: tras la redención, la misma sexualidad humana adquiere un sentido nuevo, pues el matrimonio, al que se ordena naturalmente, queda elevado a la dignidad de sacramento.

Aquí no nos corresponde profundizar en estos aspectos, que indudablemente pueden arrojar mucha luz sobre el sentido último de la sexualidad humana[29]. Nuestra tarea es más limitada, pero no por ello irrelevante, pues, como el propio Santo Tomás repite innumerables veces, la gracia —y, en general, el orden sobrenatural— supone la naturaleza. Por esta razón tiene importancia comprender la estructura ética de la sexualidad humana, tal y como se desvela a la razón.

4. El sentido natural de la sexualidad humana (o el sentido humano de la sexualidad)

Ahora bien: precisamente a la razón, que busca el sentido o fin último de las cosas, la inclinación sexual humana no se le presenta pura y simplemente como una inclinación biológica, sino como una inclinación que, asumiendo los fines más inmediatos, que compartimos también con los demás animales, debe sin embargo proyectarse sobre un horizonte ético más amplio. Así, la inclinación sexual humana aparece como una inclinación ordenada —en una secuencia de fines— a la

---

[27] S.Th.I.II.q.109, a. 4. Cf: «En el estado de naturaleza íntegra, el hombre sólo necesita una fuerza sobreañadida gratuitamente a sus fuerzas naturales para obrar y querer el bien sobrenatural. En el estado de naturaleza caída, la necesita a doble título: primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio». S.Th.I.II, q.109, a. 2.

[28] «En estado de naturaleza corrupta, para evitar todo pecado, necesita el hombre la gracia habitual, que venga a restaurar la naturaleza. Sin embargo, esta restauración, durante la vida presente, se realiza ante todo en la mente, sin que el apetito sea rectificado por completo. De aquí que San Pablo, asumiendo la representación del hombre reparado, diga en Rom 7, 25, yo mismo, con el espíritu, sirvo a la ley de Dios, pero con la carne, a la ley del pecado. Por lo demás, en este estado, el hombre puede evitar el pecado mortal, que radica en la razón, pero no puede eludir todo pecado venial, debido a la corrupción del apetito inferior de la sensualidad, cuyos movimientos pueden ser reprimidos por la razón uno a uno (de ahí su condición de pecado y acto voluntario), pero no todos ellos, porque mientras atiende a uno se le desmanda otro, y tampoco puede la razón mantenerse siempre vigilante para someterlos todos». S.Th.I.II.q.109, a. 8.

[29] En esta línea, Santo Tomás prolonga la visión simplemente natural que, asumiendo la naturaleza social del hombre, ve el fin objetivo del matrimonio en la formación de seres humanos capaces de ser buenos ciudadanos, y afirma que el fin del matrimonio es formar hijos para el cielo.

conjunción de los sexos abierta a la procreación de nuevos seres humanos, los cuales, a fin de desarrollarse plenamente como tales y adquirir plenos derechos de ciudadanía[30], necesitan la protección y el cuidado de sus padres durante un largo periodo de tiempo.

a) Conforme a la naturaleza, conforme a la razón

El horizonte ético que acabamos de esbozar, en efecto, reproduce una secuencia o escalonamiento de fines de los que no cabe prescindir sin dañar el bien humano. Precisamente por eso, estos fines se convierten en criterio para discernir racionalmente qué acciones constituyen un uso adecuado de la sexualidad de aquellas otras que, por el contrario, entrañan un abuso; qué acciones realizan su pleno significado ético y cuáles, por el contrario, son éticamente deficientes. De acuerdo con esto, corresponde a la razón examinar si el fin que define la estructura intencional de una acción determinada se corresponde o, por el contrario, contradice el fin conocido por el intelecto como parte esencial de la naturaleza humana. En función de eso, la razón juzga si tal acción es conforme a la naturaleza o no lo es.

De lo que llevamos dicho hasta el momento se desprende que esta última expresión —*conforme a la naturaleza*— no debe verse en contraste con otra expresión más familiar: *conforme a la razón*. Al menos no en el caso de Tomás de Aquino, para quien la naturaleza humana es una naturaleza esencialmente racional, y para quien la razón sólo es tal en la medida en que incorpora unos principios naturales —conocidos intelectualmente. Así, en el caso que estamos considerando, el requerimiento de obrar conforme a la razón supone ver de qué manera los fines de la sexualidad humana, intelectualmente conocidos, quedan preservados en nuestras acciones.

---

[30] En efecto: como veremos en el siguiente capítulo, la institución del matrimonio, por cuanto se encuentra en la base de la familia, tiene implicaciones obvias para el bien común, todo lo cual justifica su distinto reconocimiento jurídico.

«Inter naturales actus sola generatio ad bonum commune ordinatur: nam comestio, et aliarum superfluitatum emissio, ad individuum pertinent; generatio vero ad conservationem speciei. Unde, cum lex instituatur ad bonum commune, ea quae pertinent ad generationem, prae aliis oportet legibus ordinari et divinis et humanis. Leges autem positae oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanae sunt: sicut etiam in scientiis demonstratitivis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit. Si autem divinae sunt, non solum instintctum naturae explicant, sed etiam defectum naturalis instinctus supplent: sicut ea quae divinitus revelantur, superant naturalis rationis capacitatem». SCG, III, cap. 123, n. 2965.

Ciertamente, para juzgar si una acción que implica el uso de las facultades sexuales es moral o no lo es, lo primero es examinar si la estructura intencional de dicha acción entraña una contradicción a los fines esenciales de la inclinación sexual. Como hemos apuntado más arriba, de entrada esos fines hacen referencia a la complementariedad natural de los sexos, que a su vez se ordena de suyo a la generación y educación de los hijos.

Según decíamos arriba, las características de la unión conyugal e incluso el bien mismo de la convivencia matrimonial depende esencialmente de este último aspecto: la apertura a los hijos. En efecto: precisamente porque los hijos de seres humanos son seres humanos, es decir, «fines en sí mismos», la unión conyugal debe definirse en atención a ellos, es decir, debe reunir las condiciones necesarias para acoger a seres humanos de un modo conforme a su dignidad. Podríamos decir que los seres humanos, aun antes de venir a la existencia, reclaman un marco ético adecuado para su nacimiento y desarrollo de un modo conforme a su dignidad de seres racionales. Y que el cuidado de estas condiciones constituye un aspecto esencial y necesario —aunque no suficiente— de la buena convivencia matrimonial.

Precisamente esto último permite distinguir el matrimonio de cualquier otro tipo de amistad. A diferencia de la amistad en general, el matrimonio no se limita a ser una unión de pensamiento y acción —así define Aristóteles la amistad— sino una completa comunidad de vida —*domestica conversatio*, dice Santo Tomás[31], en la que va implícita la referencia a una unión sexual potencialmente fecunda.

b) Domestica conversatio

La unión sexual no es, en el caso del hombre, un puro fenómeno fisiológico, sino un acto humano que afecta a la persona en su totalidad[32]. Precisamente por eso, dicha unión únicamente alcanza su pleno sentido humano en el matrimonio, pues sólo entonces se integra en un proyecto de vida que compromete totalmente a la persona —cuerpo y alma.

---

[31] Santo Tomás lo expresa así: «Amicitia, quanto maior, tanto est firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur: adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium; unde, in signum huius, homo propter uxorem etiam patrem et matrem dimittit, ut dicitur Gen 2. 24. Conveniens igitur est quod matrimonium sit omnino indissolubile». SCG, III, cap. 123, n. 2964.

[32] Cf. Rhonheimer, M., *Ética de la procreación*, Rialp, Madrid, 2004, p. 64 y ss.

Sin duda, la amistad conyugal, como quedó apuntado más arriba, no se limita a la unión de las almas pues incluye una referencia implícita a la unión de los cuerpos. Desde esta perspectiva se podría decir que, en el contexto del matrimonio, la unión sexual constituye la expresión y resello de una unión previa de las almas, también llamada amistad, sin la cual no hay amor propiamente humano.

Ahora bien: el hecho mismo de que en el matrimonio se haga donación recíproca de la propia corporalidad no es ya únicamente un signo de amistad, sino que comporta un requerimiento nuevo de justicia, que suele cifrarse en dos palabras: exclusividad y fidelidad. En efecto: el cuerpo entregado ya no es propiedad de quien libremente lo entregó, sino del que libremente acogió tal entrega. Cuando tal entrega es recíproca y total —de lo cual la unión conyugal es un símbolo— excluye a terceros: en este aspecto —no, ciertamente en otros— la amistad conyugal se distingue de otras formas de amistad, que, al mantenerse en el plano de la unión de las almas, se encuentran por su propia naturaleza abiertas a terceros[33]. Por otra parte, la misma totalidad de la entrega implícita en la convivencia conyugal incluye a la persona en todas sus dimensiones, y, por tanto, también su dimensión temporal, en atención a lo cual hablamos de fidelidad.

En rigor, para que haya matrimonio basta con que haya libre y mutuo consentimiento a una entrega de este tipo. El mundo romántico ha legado a las épocas posteriores la sublime idea de que el matrimonio debe ser fruto del amor. Y ésta es, sin duda, una bella idea, que no tengo intención de discutir, pues yo misma he presentado el matrimonio en el contexto de la amistad. Ahora bien: aunque el amor previo sea deseable, lo realmente constitutivo del matrimonio es aquel acto libre por el que se consiente a un tipo de convivencia que —eso sí— *debe* desarrollar ese germen de amor implícito en el mismo acto libre que da origen a la unión, y que luego se sella con la unión de los cuerpos. Por eso escribe Santo Tomás «*conjunctio corporum vel animorum ad matrimonium consequitur*»[34]: la conjunción de los cuerpos o las almas *es consecuencia* del matrimonio.

Dicho de otro modo: frente al mundo romántico, que sitúa la hermosura y la fuerza del amor en el *origen* de la unión, el matrimonio como institución asume una visión más realista pero no por ello

---

[33] De esto se sirve para rechazar la poligamia: «amicitia intensa non habetur ad multos: ut patet per Philosophum in VIII Ethicorum. Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem habet plures uxorse, non erit aequalis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis, sed quoddammodo servilis». SCG, III, cap. 124, n. 2973.

[34] In IV Sent, d. 27, a. 1.

menos hermosa, para la cual el amor auténtico y logrado es realmente el amor probado, es decir, el amor que ha sabido llegar hasta el *fin* a pesar de posibles dificultades. Con otras palabras, el matrimonio *como institución* asume que, supuesta la capacidad de compromiso y el compromiso efectivo, el amor conyugal es tarea para toda la vida, implicando el propósito de «envejecer juntos». De este modo, lo que en la amistad es enteramente gratuito, y con frecuencia imposible, en el matrimonio se asume deliberadamente como proyecto que implica el compromiso recíproco, convirtiéndose por eso en derecho. Precisamente por eso, mientras que el desgaste de una amistad es penoso y la ruptura de cualquier amistad es dolorosa, la ruptura de un matrimonio es, además, injusta.

— ¿También cuando existe acuerdo entre las partes? ¿Acaso no es verdad que nadie puede sufrir injusticia voluntariamente?

— Ciertamente. Pero en este caso se ha de tener en cuenta la naturaleza misma de la promesa matrimonial: ésta es una promesa formulada en un tiempo y en un lugar determinado, pero con pretensiones de totalidad, es decir, irrevocable.

—¿Pero cómo es esto, en general, posible? En efecto: ¿en virtud de qué puede una persona ir más allá de la prestación de servicios o de cosas hasta la entrega de sí misma? Por lo demás, ¿no significa esto una renuncia a dirigir la propia vida? ¿y es esto, en general, lícito? ¿no sería más conforme a la dignidad de la persona reservarse un espacio de libertad, una posibilidad de reclamar la vida entregada en circunstancias muy distintas?

— La posibilidad de reservarse un espacio de libertad existe realmente. De hecho, siempre está al alcance de la mano. Pero el matrimonio consiste precisamente en renunciar a esa posibilidad porque se descubre que la realización de la propia libertad discurre por el camino de la fidelidad a otra persona; o porque, en general, se considera que la otra persona merece la entrega completa de la propia libertad. Decía Nietzsche que el hombre es el único animal capaz de prometer, y esto es aplicable al caso presente. Pues la promesa matrimonial es algo más que un buen deseo. No es un «estaré aquí si todo marcha bien», sino pura y sencillamente: «estaré aquí».

En todo caso, la amistad conyugal, marcada esencialmente por las notas de la exclusividad y fidelidad, tiene también un contenido específico que queda expresado en la referencia de Santo Tomás a la «*domestica conversatio*», esto es, la conversación acerca de las cosas cotidianas de la vida. Esta clase de conversación, que supone la implicación de los cónyuges en un proyecto común de vida, distingue también la amistad conyugal de otras clases de amistad, basadas en intereses de otro tipo —profesionales, intelectuales, etc.—.

Sin duda: aunque toda amistad supone un cierto tipo de convivencia, en el caso de la amistad conyugal la convivencia gira especialmente en torno a los fines más inmediatos de la vida: la subsistencia, el apoyo recíproco, el logro del bienestar necesario para el crecimiento y educación de los hijos, etc.

c) El bien de los hijos

Más arriba apuntábamos que la aceptación y donación recíproca características de la unión conyugal tiene un carácter de totalidad, y que, por esto mismo, no pueden quedar excluidas dimensiones constitutivas de la persona, como es su dimensión temporal. Algo análogo cabría decir de su potencial fecundidad: tampoco esta dimensión, en la medida en que es una dimensión constitutiva de la persona humana —que es una persona sexuada— debe quedar deliberadamente excluida de la entrega por la que hace un don de sí a otra persona. Por eso el acto conyugal propiamente dicho asume su potencial fecundidad.

El bien de los hijos, consiguiente al amor conyugal, y causa de su fortalecimiento, es también lo que proporciona al matrimonio su especial relevancia ética. En realidad, esta intrínseca apertura a la vida es tan esencial a la unión conyugal que sin ella podemos hablar de otro tipo de uniones sexuales —por ejemplo concubinato— pero no de matrimonio. Con un lenguaje no especialmente delicado, que tomaba de Pedro Lombardo, Santo Tomás expresó esta misma idea diciendo «los que deliberadamente buscan la esterilidad no son cónyuges, sino fornicarios»[35]. Con otras palabras: pertenece a la naturaleza misma de la unión conyugal que esté objetivamente abierta a la vida.

Excursus sobre la diferencia entre objetividad y efectividad de un acto

En las palabras anteriores es de la máxima importancia comprender de modo correcto el sentido del término «objetivamente». En efecto: el término «objetivo», a diferencia del término «efectivo» pone el acento en la naturaleza misma del acto, no en la materialidad de sus efectos[36]. Ciertamente, en la medida en que una acción determinada tiende a producir una cierta clase de efectos, la posibilidad de

---

[35] In IV Sent, d. 31, 1. 1, pr.

[36] A esto se refiere también Rhonheimer, con otras palabras, cuando apunta la necesidad de distinguir entre significado y función del acto conyugal. Cf. Rhonheimer, *Ética de la procreación*, p. 71 y ss.

producir dichos efectos pertenece a la naturaleza o al objeto de dicho acto. Por ejemplo, si el ingerir alimentos tiene ordinariamente un efecto nutritivo, esto es un signo de que la nutrición pertenece a la naturaleza del acto de comer, hasta el extremo de conferir al acto de comer su sentido propio —con independencia de que en ocasiones, por razones más o menos accidentales, el alimento ingerido no sea realmente nutritivo. Por esa razón, Santo Tomás puede decir que «si bien la bondad de una acción no procede de la bondad de su efecto, con todo, se llama buena una acción que puede inducir un efecto bueno. De modo que la misma proporción de la acción a dicho efecto pertenece a la razón de su bondad»[37].

En todo caso, la naturaleza u objeto de un acto —por ejemplo, comer— no es algo que exista al margen del agente, sino que es algo constituido por el mismo agente, cuando éste elige realizar un bien determinado, que se le presenta como tal en el entendimiento —en el caso apuntado, comer. Sobre esta base, es preciso tener en cuenta que el bien realizable mediante el acto de amor conyugal tiene dos aspectos: por una parte la misma unión de los esposos, por otra la generación del hijo que, al menos como posibilidad, pertenece al mismo acto. Y, de acuerdo con lo que apuntábamos hace un momento, es justamente este último aspecto el que confiere al acto de amor conyugal su sentido último, con independencia de que, en ocasiones, por razones ajenas al agente, no sea realmente fecundo.

Ciertamente, hay veces en que la generación es frustrada por causas accidentales al agente: por ejemplo, en el caso de esterilidad involuntaria, o en caso de que el acto se realice en periodos infecundos. En ambos casos, sin embargo, a pesar de su prevista ineficacia, que por lo demás no es voluntaria, el acto preserva su sentido propio porque permanece objetivamente abierto a la vida. Por el contrario, un acto sexual entre dos personas que deliberadamente evitan la concepción obstruyendo la fecundación es un acto *objetivamente* cerrado a la vida.

---

[37] El texto completo dice así: «Non semper obiectum actionis humanae est obiectum activae potentiae. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili: et tamen est principium humanorum actuum. —Neque etiam potentiarum activarum obiecta semper habent rationem effectus, sed quando iam sunt transmutata: sicutalimentum transmutatum est effectus nutritivae potentiae, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod obiectum est aliquo modo effectus potentiae activae, sequitur quod sit terminus actionis eius, et per consequens quod det ei formam et speciem: motus enim habet speciem a terminis.— *Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest. Et ita ipsa proportio actionis ad effectum, est ratio bonitatis ipsius*». S.Th.I.II.q. 18, a. 2 ad 3.

Pues, a diferencia de lo que ocurre en los casos anteriores —en que simplemente se pone un acto inefectivo—, aquí se pone un acto cuya estructura objetiva incluye una contradicción voluntaria al fin del propio acto. En este caso, tal y como apunta Pedro Lombardo dicho acto no es, propiamente hablando, un acto conyugal, aunque las personas en cuestión estén casadas.

De lo anterior se sigue que el acto conyugal propiamente dicho ha de estar objetivamente abierto a la posibilidad de la generación de un hijo. Ahora bien: el hijo es un nuevo ser humano, el cual, por poco desarrollado que se encuentre, participa ya de una vida personal. En esa medida, no puede considerarse simplemente una propiedad de sus padres. Sus padres, más bien, son los responsables de que esa vida personal llegue a término. Para ello han de dispensarle los cuidados oportunos.

Los hijos como un bien, no un derecho de los padres

No hemos de olvidar que ninguno de nosotros habría llegado a desarrollar su humanidad si no hubiera recibido desde el principio un voto de confianza, si no nos hubieran tratado como seres humanos desde el primer instante de nuestra existencia y luego, durante la primera infancia. Ese voto de confianza no puede verse, sin embargo, como un privilegio que dispensamos graciosamente a algunos y negamos por capricho a otros, sino como un derecho que hemos de reconocer a todo hombre por el sólo hecho de ser humano. Como ha indicado Spaemann, añadir criterios de otro tipo dejaría expedito el camino a la eugenesia, es decir, a una forma de tiranía del hombre por el hombre:

«Aquello a lo que denominamos 'yo' no comienza en algún instante datable de la biografía humana. Se eleva desde la naturaleza orgánica del hombre en un desarrollo continuo. También por eso es por lo que decimos: 'yo nací tal día', aunque cuando nacimos todavía no decíamos 'yo' y aunque tampoco poseemos recuerdo alguno de ese instante. Por ello, cuando nos las habemos con un ser que procede de hombres tenemos que respetar en él, en cuanto dignidad, la capacidad de yo, de libertad. A ello se añade lo siguiente: si no formásemos parte de la sociedad humana hasta que otros nos cooptasen como miembros de ella en virtud de determinadas cualidades reales, quedaría al arbitrio de la mayoría de esos otros definir las cualidades en virtud de las que alguien posee dignidad humana y puede reclamar derechos humanos. Pero esto eliminaría la idea misma de derechos humanos. En efecto: ésta presupone que todo hombre comparece ante los demás como miembro nato de la humanidad por derecho propio, y

esto significa a su vez que sólo la pertenencia biológica a la especie *homo sapiens* puede ser lo que funde aquella dignidad mínima que denominamos 'dignidad humana'»[38].

Los hijos de los seres humanos son seres humanos. Como tales, son un bien en sí mismos; pero no son un derecho de los padres. Si el lenguaje de los derechos fuera adecuado en este contexto más bien habría que decir lo contrario: los padres son un derecho de los hijos, en la medida en que los padres son responsables de sus hijos: de que lleguen a desarrollar su humanidad plenamente. Esto es así, de manera especial mientras son pequeños, mientras no han adquirido la capacidad de ser dueños de sus actos y dirigir personalmente sus vidas. A menudo este es un proceso largo y en él encontramos un motivo ulterior que refuerza la fidelidad recíproca de los cónyuges.

En efecto: desde un punto de vista psicológico, lo que más necesitan los hijos para crecer de una manera armónica no es el afecto y los cuidados de sus progenitores por separado, sino el afecto de los padres entre sí. La formación de la personalidad de los hijos depende en una medida esencial de la seguridad instintiva que les proporciona el saberse naturalmente integrados en el afecto de sus padres. Esta es la base más firme para el posterior desarrollo de la personalidad humana. Aunque sólo fuera por esto, habría que decir que la familia, como fábrica del tejido social, no tiene sustituto funcional posible.

[38] Spaemann, R., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar,* Eiunsa, Madrid, 2003, pp. 112-113.

CAPÍTULO VI
VERDAD, JUSTICIA, BIEN COMÚN

> «Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant»
>
> S.Th.I.II.q.94, a. 2.

Según Santo Tomás, el ser humano posee una inclinación específicamente suya, la inclinación racional, merced a la cual puede apreciar no sólo el bien de la verdad, sino también el bien de la vida social. Por ello, y dado que las inclinaciones naturales proporcionan el contenido a los preceptos de la ley natural, hemos de reconocer también la existencia de preceptos de la ley natural destinados a proteger aquellos bienes —la verdad y la vida social; preceptos universalmente dirigidos a que el hombre evite la ignorancia y a que no ofenda a sus conciudadanos.

La misma sobriedad de la exposición tomista sugiere de inmediato dos cuestiones.

En primer lugar, cabe preguntarse qué relación existe entre esos dos bienes que aparecen asociados a una única inclinación —es decir, en qué medida la búsqueda de la verdad afecta a la convivencia social y viceversa. Desde luego parece que, al menos en la práctica, el esclarecimiento de dicha relación tiene suma importancia, especialmente si tenemos en cuenta que Santo Tomás menciona expresamente la verdad sobre Dios. En este sentido, la experiencia histórica de las guerras de religión, y la más reciente experiencia de la conexión entre terrorismo y fundamentalismo religioso, parecería avalar, al menos en una primera aproximación, la opinión de aquellos que ven en la apelación a la verdad un peligro para la paz social, y que, en consecuencia, asumen posturas relativistas como más compatibles con ese fin. Pero, por otra parte, el relativismo no carece de riesgos, en la medida en que tiende a relativizar también la idea de un respeto incondicional a la persona, sustituyéndola por una indiferencia recíproca que erosiona las bases de la convivencia social.

En segundo lugar, parece que el mismo hecho de que los preceptos con los que se persigue proteger ambos bienes —verdad y convivencia— se formulen de manera negativa —como «evitar la ignorancia», en lugar de «buscar la verdad», o «no hacer daño a los demás» en lugar de «construir una sociedad justa»—, tiene también otra lectura. En efecto: la formulación negativa tiene la ventaja de su universalidad irrestricta: como el propio Santo Tomás indica en otra ocasión, los preceptos negativos vigen «semper et ad semper», mientras que los positivos vigen «semper sed non ad semper»[1]. Por otra parte, esa misma formulación negativa deja amplio espacio a una positiva elaboración por parte de la razón práctica, tanto en el plano individual como social. En efecto: así como en el plano individual la concreción de la ley natural sólo puede llevarse a cabo mediante el razonamiento prudente que, en unas circunstancias determinadas, concluye en una acción virtuosa, así también, en el plano social, la razón práctica puede y debe extraer conclusiones y determinaciones más particulares a partir de aquellos principios. Pues bien: precisamente en esto último podemos reconocer una de las virtualidades más importantes del planteamiento tomista, en la medida en que permite mostrar los diversos modos en los que la razón práctica realiza la justicia en una variedad de situaciones socioculturales. De acuerdo con ello, cabe decir que cualquier orden social justo habrá de incorporar indudablemente una serie de principios que, a falta de una palabra mejor, podemos llamar naturales, pero al mismo tiempo exige una consideración atenta del contexto sociocultural en el que tales principios han de materializarse.

En suma: si la conexión entre verdad y vida social nos invita a plantear la cuestión que hoy en día enfrenta a fundamentalistas y relativistas, la formulación negativa de los preceptos que protegen la verdad y la vida social nos invita a plantear la cuestión de la universalidad de la moral y la variedad cultural. Ambas cuestiones son decisivas si hemos de examinar el problema del pluralismo y el modo de abordarlo desde la perspectiva de la ley natural.

A fin de enmarcar correctamente ambas cuestiones conviene detenernos a considerar la conexión que existe entre ellas, tal y como se desprende de la formulación tomista de los preceptos: evitar la igno-

[1] Ciertamente, el precepto de evitar la ignorancia tiene una lectura positiva: tan pronto uno sospeche que ignora algo importante ha de buscar la verdad sobre ese asunto; pero esto es distinto de prescribir la búsqueda de la verdad de una manera incondicional, pues esta sola tarea podría ciertamente absorber la vida entera del individuo. Por lo demás, es claro que uno ha de evitar siempre hacer daño a los demás, con los que debe conversar, como apunta Santo Tomás con una expresión muy sugerente—, mientras que uno no siempre está en condiciones de construir positivamente una sociedad justa, sobre todo mientras dicha tarea no se concrete un poco más.

rancia y no ofender a los conciudadanos. Como veremos enseguida ambos preceptos están estrechamente relacionados. Para apreciarlo mejor puede ser útil atender al texto latino, que es, desde todo punto de vista, más sugerente que la traducción castellana, pues en el texto latino no se habla exactamente de «no ofender a los ciudadanos», sino de «no ofender a los otros con los que se debe conversar» —«*quod alios non offendat cum quibus debet conversari*». Ciertamente, aunque sin duda ambas cosas en último término coinciden, esta última expresión es mucho más informativa y sugerente para el tema que nos ocupa, pues lo presupuesto en ella son dos cosas: que la vida social y política está hecha de conversación con los otros, y que esa conversación no es algo prescindible, sino —por decirlo claramente— un deber.

1. La naturaleza ética de la vida social

La vida social no es, en el hombre, una mera cuestión fáctica. Cuando decimos que el hombre es social por naturaleza no queremos decir únicamente que de hecho vive asociado con otros, por razones más o menos pragmáticas, de subsistencia o conveniencia recíproca[2]. Sin duda, la sociedad humana tiene mucho de esto, pero el sentido de la conocida afirmación aristotélica —el hombre es un animal político— es mucho más profundo. Con ello se quiere decir que el hombre sólo llega a manifestar plenamente su humanidad, sólo llega a desarrollar su personalidad moral, en la medida en que su vida es acogida en el seno de una sociedad humana: la familia en primer término y, a través de ella, la sociedad política.

En efecto: de acuerdo con el planteamiento clásico, familia y ciudad contribuyen, cada una a su manera, a realizar la naturaleza social del hombre y, en esa medida, contribuyen a manifestar en qué consiste ser humano. Ahora bien, familia y ciudad contribuyen mejor o peor a tal fin, en la medida en que promuevan o no el desarrollo humano, conforme a los bienes que, según Santo Tomás, están ya apuntados

[2] Más adelante escribe Aristóteles: «Se ha dicho en las primeras exposiciones... que el hombre es por naturaleza un animal político, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia. No obstante, también la utilidad común los une, en la medida en que a cada uno le impulsa a la participación en la vida buena. Éste es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente. Pero también se reúnen por el mero vivir, y constituyen la comunidad política. Pues quizá en el mero hecho de vivir hay una cierta parte del bien, si en la vida no predominan en exceso las penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos sufrimientos por su vivo deseo de vivir, como si en el vivir hubiera una cierta felicidad y dulzura natural». *Pol,* III, 6, 1278 b 3.

en la misma naturaleza del hombre. Por eso, cuando hablamos de familia y ciudad como sociedades «humanas» no aludimos simplemente al hecho de que están conformadas por seres humanos, sino más bien el hecho de que realizan/deben realizar un modo de vida específicamente humano, y por tanto intrínsecamente ético. Precisamente esto último explica que, a la hora de caracterizarlas, no podamos conformarnos con explicaciones fácticas, pues lo humano, en la medida en que es ético, no es puramente fáctico: incluye siempre una originaria tensión hacia el orden del deber ser. Así como todo hombre es humano, pero siempre puede realizar su humanidad con mayor perfección, así también toda sociedad humana es intrínsecamente ética, pero puede realizar su condición ética con mayor perfección.

Para advertir mejor el carácter intrínsecamente ético de la sociedad humana, como algo que distingue esta sociedad de otras sociedades animales, podemos servirnos de una valiosa observación de Aristóteles, quien veía una conexión entre la peculiar sociabilidad humana, el lenguaje y la comunicación acerca de lo justo y lo injusto:

«La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene *palabra*. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad»[3].

La palabra, a diferencia de la voz, no sirve únicamente para manifestar estados subjetivos de placer y dolor —como es el caso en los animales— sino también contenidos objetivos, con base en los cuales se puede constituir un tipo diferente de comunidad. Entre esos contenidos objetivos, verbalmente comunicables, Aristóteles destaca los que hacen referencia a la utilidad o la conveniencia de las cosas para determinados fines —por tanto una racionalidad instrumental—, pero también la justicia.

En efecto: según explica Aristóteles en otros lugares, la justicia consiste en una «cierta igualdad», o igualdad proporcional, que cabe determinar mediante un juicio prudente. Ahora bien, precisamente la justicia como virtud exige del hombre la disposición a someterse a dicho juicio, incluso en el caso de que tal sometimiento suponga contra-

[3] Pol, I, 2, 1253 a 11-13.

decir los intereses particulares más inmediatos. En esta posibilidad de sustraerse a la inmediatez del interés particular, que es privilegio del ser racional, el hombre se distingue de manera radical de los demás animales. Y en esto reside también la mayor diferencia entre la sociedad animal y la humana.

A mi juicio, este trasfondo aristotélico permite entender mejor la escueta observación de Santo Tomás a la que hacíamos referencia más arriba y que ha ocasionado esta digresión: forma parte de la inclinación racional, específicamente humana, el procurar un tipo de sociedad intrínsecamente marcada por la justicia. Y precisamente esto excluye que el hombre «ofenda a aquellos con los que *debe* conversar». En efecto: para que haya sociedad humana ha de haber conversación. Y tal conversación, que está hecha de palabras y no solamente de voces, no es en absoluto accesoria, si hay seres humanos en plural: es, más bien, el vehículo de la sociedad propiamente humana. Sin ella no hay posibilidad alguna de hablar de justicia: sólo habría precarios equilibrios de intereses, sujetos a la eventualidad de que alguno pudiera tener, en algún caso concreto, una voz más fuerte. La sociedad auténticamente humana descansa en la palabra no como simple instrumento retórico al servicio de estrategias de dominación, sino como vehículo de pensamientos verdaderos, que persiguen la determinación de lo justo en las relaciones humanas. Por eso, si decae el interés por la verdad, así como el interés por comunicarla, decae también la sociedad propiamente humana. En efecto: la coexistencia humana, que es coexistencia de seres racionales, hace que la indiferencia recíproca, que evita la conversación, no sea, en absoluto, una situación indiferente o neutral[4].

En este punto podemos advertir una significativa diferencia entre Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant, con quien, por lo demás, el planteamiento aristotélico y tomista guarda muchas más semejanzas de las que se suele admitir. En efecto: cuando Kant observa que el tránsito del estado de naturaleza al estado civil es un deber moral, de algún modo está reproduciendo, con lenguaje contractualista, la misma idea de Aristóteles: el hombre es por naturaleza un animal político. Con todo, al comentar la conocida fórmula de Ulpiano «*neminem laede*» (no dañes a nadie), Kant añade: «aunque para ello debieras desprenderte de toda relación con otro y evitar toda sociedad»[5].

En un planteamiento como el aristotélico, tal consejo sólo podría tener sentido como una exhortación prudencial, con carácter transitorio, a fin de retornar al trato social en cuanto fuera posible; en ningún

---

[4] Esto lo ha destacado acertadamente F. Botturi en su texto *Condizioni della convivenza interculturale.* Inédito.

[5] MM, 6: 236.

caso podría tener un valor absoluto, universal, como el que parece sugerir la tajante formulación kantiana. Aristóteles, en efecto, había escrito: «el hombre es por naturaleza un animal social, y... el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero vitupera: *sin tribu, sin ley, sin hogar*, porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra, como una pieza aislada en el juego de damas»[6].

Santo Tomás, en todo caso, parece asumir que la conversación con los demás hombres no es, en ningún caso, algo superfluo o prescindible, sino un deber derivado de nuestra naturaleza racional. De donde se sigue que no sólo es malo dañar a aquellos con los que se debe conversar, sino también rehuir sistemáticamente la conversación, en la medida en que ambos comportamientos minan por su base la vida social específicamente humana.

Ahora bien: como apuntábamos más arriba, la vida social propiamente humana está estructurada en distintos tipos de comunidades, y no es posible prescindir de tal estructuración sin privar al hombre de referentes éticos indispensables para su vida práctica. Como sabemos, Aristóteles mismo hace referencia a familia, la aldea y la ciudad —o sociedad política propiamente dicha—, aunque posteriormente se centra casi exclusivamente en el análisis de la casa y la ciudad. Entre ellas detecta una diferencia esencial, que conviene tener presente a la hora de reflexionar sobre lo justo y lo injusto en la configuración de la vida pública.

2. Familia y ciudad

Adoptando una perspectiva genética, es decir, una perspectiva que atienda a lo primero en el orden temporal, habría que decir que la casa es anterior a la ciudad. Sin embargo, adoptando una perspectiva teleológica, por la cual descubrimos lo esencial de una realidad en la forma que presenta una vez que se ha desarrollado plenamente, habría que decir más bien lo contrario, a saber, que la ciudad «es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte»[7]. En efecto: Aristóteles entiende que sólo por referencia al bien común político puede el hombre descubrir y realizar el bien incoado en su propia naturaleza. Y, con todo, la misma ciudad no puede constituirse sin casas y familias, «pues toda ciudad se compone de casas»[8].

---

[6] Pol, I, 2, 1253 a 9-10.
[7] Pol, I, 2, 1253 a 13.
[8] Pol, I, 3, 1253 b 1.

Por eso, toda ordenación justa de la ciudad ha de comenzar por considerar la naturaleza y la contribución específica de la familia, a la constitución del bien humano.

a) Lo necesario y lo libre

Según Aristóteles la familia es un ámbito de convivencia destinado a satisfacer las necesidades más inmediatas de la vida, sin lo cual el hombre difícilmente puede entrar a formar parte de la sociedad política propiamente dicha. El objeto característico de esta última, en cambio, ya no es tanto el satisfacer las necesidades más inmediatas y urgentes de la vida cuanto hacer posible una forma de convivencia libre —en el sentido de «liberada» de lo necesario o no apremiada por lo necesario. Según Aristóteles, sólo esta última es un fin en sí mismo, pero esto es preciso entenderlo bien.

Ciertamente, al sugerir que sólo la convivencia política, en tanto que es una convivencia libre, es un fin en sí mismo Aristóteles no tiene intención alguna de menospreciar el valor moral de otras actividades. Sin duda, el ser bueno en sí mismo es un rasgo de cualquier acto moralmente bueno: el propio Aristóteles lo dice en más de una ocasión: «la buena acción es en sí misma un fin»[9]. Con todo, la buena acción es, además, parte integrante de una actividad que ya no es, a su vez, medio para ninguna otra cosa o actividad distinta de sí misma. Como sabemos, esta actividad es designada por Aristóteles con un nombre, *eudaimonia*, y, como sabemos también, el mismo Aristóteles experimentó una vacilación a la hora de determinar si la *eudaimonía* en cuestión, la vida feliz, consistía propiamente en una actividad contemplativa o había que buscarla más bien en la vida política, entendida en los términos anteriores: como convivencia de libres e iguales.

De algún modo cabría decir que Aristóteles establece entre casa y ciudad una relación análoga a la que establece entre las ciencias ordenadas a lo útil y la metafísica —de la cual dice que es la única ciencia libre. Ciertamente, enfrentado a la cuestión de si es más valiosa la vida contemplativa o la activa, parece inclinarse por la primera, hasta el extremo de proponer un orden político orientado a tal fin. Con todo, en esta precedencia de la contemplación sobre la acción, pienso, cabe reconocer una vía para igualar objetivamente a las personas ocupadas en cualesquiera otras actividades —sean domésticas o políticas: pues

---

[9] EN, VI, 2, 1139 b4; 5, 1140 b7.

la sabiduría de la que habla Aristóteles parece igualmente compatible o incompatible con todas ellas.

En cualquier caso, aquí no me propongo entrar directamente en esta cuestión. Si la traigo a nuestra consideración es sólo porque tiene importancia para comprender en qué sentido la vida política constituye para Aristóteles una vida más perfecta que la vida familiar —algo que tal vez podría contrariar nuestra visión cotidiana de las cosas. A este propósito es importante comprender que Aristóteles no persigue en ningún caso menospreciar la familia en beneficio de la ciudad, entre otras cosas porque ambas son necesarias para la constitución de la vida humana propiamente dicha. Tampoco es su intención conceder un más alto valor moral a la vida política, como si el valor moral de una acción residiera exclusivamente en el tipo de acción realizada, con independencia del *modo* de realizarla. (Lejos de esto, pienso yo que su ética de virtudes avala precisamente una visión de la moral más atenta al modo de acción que a la acción propiamente dicha).

Y, no obstante, consideradas las cosas en sí mismas, no cabe duda de que hay un sentido en el que la vida familiar es más imperfecta, *sencillamente porque no es autosuficiente* y está más apremiada por lo necesario. En efecto: para tener una idea correcta de lo que es el ser humano, es esencial entender que su vida no se agota en satisfacer necesidades, sino que abre espacio a actividades libres, en el sentido apuntado más arriba: actividades que presuponen la liberación de las necesidades más apremiantes, y que no están ordenadas de por sí a la satisfacción de tales necesidades.

Desde esta perspectiva, es indudable que la actividad más libre en sí misma es la contemplación. Pero, inmediatamente a continuación habría que situar la convivencia humana no centrada en satisfacer necesidades, ni en actividades productivas, sino pura y simplemente en convivir en libertad —en lo cual va implícita la alusión al autogobierno propio de hombres libres. Precisamente por eso, más allá de su apuesta decidida por la contemplación como la actividad esencial de la felicidad absolutamente considerada, Aristóteles no renuncia a situar en la vida política el contenido de la felicidad *humana*.

La política, en el sentido aristotélico de la expresión, es una actividad singularmente humana porque comienza sólo allí donde las necesidades cotidianas están cubiertas. En este sentido nos revela una primera forma de auto-trascendencia del hombre. Por debajo de la política, todavía centrada en la mera satisfacción de necesidades —o, en su caso, en la producción de bienes que sólo se ordenan, más o menos sofisticadamente a la satisfacción de necesidades—, se encuentra la economía.

b) Economía y política

A juicio de Aristóteles, una economía correcta no debe perder de vista que la satisfacción de necesidades de la vida sólo tiene sentido en orden a la vida buena. Es decir, que *la economía como tal se subordina a la política*, y no a la inversa. En consecuencia, las decisiones tomadas con el único criterio de administrar los bienes y satisfacer necesidades, sin una proyección ulterior en la vida buena, son éticamente desviadas. El hecho de que él confinara la economía en sentido estricto a la familia tiene que ver con eso: para él, el lugar natural para satisfacer las necesidades de la vida es la familia, y una familia sólo cumple su función si posibilita que sus miembros participen de una comunidad política, formada por libres e iguales.

Se ha criticado mucho la idea aristotélica según la cual la economía debe confinarse a la casa. Su postura, sin embargo, es mucho más comprensible cuando enfocamos la cuestión desde el punto de vista de la subordinación de lo necesario a lo libre. A partir de ahí tal vez no sea necesario pensar que la economía como tal deba confinarse a la casa: basta con retener que, no importa dónde se desarrolle la actividad económica, ésta no debe perder de vista su subordinación a la política, entendida como lo hace Aristóteles, como la convivencia de libres e iguales. Es decir: la economía encuentra su norte ético cuando se orienta a hacer posible la convivencia de libres e iguales. Ahora bien, hay un sentido en el que esto ciertamente implica de manera directa una referencia a la casa: concretamente, cuando consideramos el horizonte ético más inmediato de la actividad laboral. En efecto: el trabajo, por lo que tiene de relación económica, pertenece más directamente a la relación familiar que a la relación política, y por eso, cuando aquél se independiza de toda relación con el bien común de la familia, fácilmente aparecen distorsiones en la vida humana.

Por lo demás, la tesis aristotélica según la cual la economía se ha de subordinar a la política se extiende también a otras materias. Ella permite entender, por ejemplo, la crítica que dirige Aristóteles a todos aquellos que «convierten todas sus actividades en crematísticas»[10], es decir, que subordinan todas sus actividades al lucro, pues tal cosa supone desna-

---

[10] Pol, I, 9, 17. Aristóteles distingue entre crematística natural y no natural: la primera designa una forma de adquirir bienes que se inserta sin problemas en la economía doméstica. En cambio, la segunda es una forma de adquirir que ha perdido el norte: adquirir por adquirir. «Ambas utilizan la propiedad, pero no de la misma manera, sino que ésta atiende a otro fin y el de aquélla (la no natural) es el incremento. De ahí que algunos creen que esa es la función de la economía doméstica, y acaban por pensar que hay que conservar o aumentar la riqueza monetaria indefinidamente. La causa de esta disposición es el afán de vivir, y no el de vivir bien». Pol, I, 9, 1258 a 15.

turalizar las actividades: por ejemplo, la medicina, la abogacía, la educación, se desnaturalizan —pierden su naturaleza propia— cuando se entienden principalmente como una actividad lucrativa. Cuando este mismo pensamiento se traslada al servicio público hablamos de corrupción.

En otro orden de cosas, este modo de enfocar la relación entre economía y política supone que la política tiene un contenido positivo —la convivencia entre hombres libres e iguales— y que tal contenido no aparece por el solo hecho de tener intereses comerciales comunes o asegurar los derechos recíprocos: «Para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que sólo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio, y, como dijo Licofrón el sofista, una garantía de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos»[11].

En efecto, según Aristóteles «la ciudad no es una comunidad de lugar para impedir injusticias recíprocas y con vistas al intercambio. Estas cosas, sin duda, se dan necesariamente si existe la ciudad, pero no porque se den todas ellas ya hay ciudad, sino que ésta es una comunidad de casas y familias para vivir bien, con el fin de una vida perfecta y autárquica»[12]. De acuerdo con tales palabras, lo distintivo de la relación política propiamente dicha es que gira no simplemente en torno a la vida, sino en torno a la vida buena[13].

Así pues, Aristóteles distingue netamente lo doméstico-económico y lo político. De acuerdo con ello ni la relación conyugal, ni la paterno-filial, ni la heril —entre el señor y el esclavo—, son relaciones políticas. Como tampoco lo es la del artesano y el aprendiz[14].

---

[11] Pol, III, 9, 1280 b 8.

[12] Pol, III, 9, 1280 b 12.

[13] «La comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día es la casa, a cuyos miembros Carondas llama 'de la misma panera', y Epiménides de Creta 'del mismo comedero'. Y la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea. Precisamente la aldea en su forma natural parece ser una colonia de la casa, y algunos llaman a sus miembros 'hermanos de leche', 'hijos e hijos de hijos'. Por eso también al principio las ciudades estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros: resultaron de la unión de personas sometidas a reyes, ya que toda casa está regida por el más anciano, y, por lo tanto, también las colonias, a causa de su parentesco... La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que ya tiene, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para vivir bien». Pol, I, 2, 1252 b 5-8.

[14] Por lo demás, en la medida en que el propio Aristóteles sugiere que «si las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos» (Pol, I, 4), queda claro que la relación del hombre con instrumentos técnicos no es propiamente hablando una relación política.

A diferencia de todas estas relaciones —definidas por algún tipo de necesidad—, sólo las relaciones entre libres e iguales —por tanto las relaciones no marcadas por necesidades cotidianas o intereses económicos— son propiamente hablando relaciones políticas. Lo que define la perspectiva política, por tanto, es la consideración de los hombres como libres e iguales, sin perjuicio de otras diferencias que sin duda se dan entre ellos cuando se consideran las cosas desde otra perspectiva.

c) Justicia y política

Ahora bien: el modo de realizar la perspectiva política es la introducción de consideraciones de justicia, pues la justicia se define, precisamente, como «una cierta igualdad»[15]. Ciertamente, no se trata de una igualdad estricta, sino proporcional. Y, como sabemos, Aristóteles distingue dos tipos de proporción: la aritmética —que ha de regir los modos de trato entre particulares— y la geométrica —que ha de regir las distribuciones de cargas y beneficios conforme a méritos— todo ello bajo el amparo de la ley que, fundando la noción de justicia legal, se ordena directamente a proteger el bien común. En efecto: según él mismo dice, «el bien político es la *justicia*, es decir, lo conveniente para la comunidad»[16], pero tal justicia política sólo «existe entre personas que participan de una vida común para hacer posible la autarquía, personas libres e iguales, ya proporcional ya aritméticamente»[17].

De la aproximación aristotélica podemos inferir que las relaciones políticas propiamente dichas sólo son posibles si, por encima de las eventuales relaciones de dependencia económica que se establezcan entre los hombres, así como de sus diferentes prestaciones económicas a la comunidad, todos ellos son reconocidos como iguales ante la ley, simplemente porque todos ellos contribuyen en alguna medida, con sus acciones y su juicio, a un tipo de convivencia distinta, ya no regida por la necesidad o la utilidad. Determinar en qué medida contribuyen a ello es cosa de justicia, y este tipo de justicia es la que queda salvaguardada por la ley, que, según dice Aristóteles, «la ley es el término medio»[18].

Con ello no se quiere decir que la política se agote en la promulgación de leyes. No obstante, la legislación es una parte esencial de la

---

[15] Pol, III, 12, 1282 b, 2.
[16] Pol, III, 12, 1282 b, 2.
[17] EN, V, 6, 1134 a 26-28.
[18] Pol, III, 16, 1287 b 8.

política, hasta el punto de que Aristóteles dice de las leyes que «vienen a ser *las* obras de la política»[19], porque introducen orden en el conjunto de la convivencia, definiendo los límites más allá de los cuales se vulnera el bien común, o se atenta gravemente contra los demás.

En todo caso, con la introducción de la perspectiva política, obviamente, no se trata de anular las diferencias que persisten entre los ciudadanos desde otros puntos de vista, ni se trata tampoco de considerar irrelevantes las diferentes contribuciones que presten a la comunidad desde sus campos respectivos. Se trata únicamente de reconocer que, por encima —o por debajo— de todos y cada uno de esos servicios, todos ellos son iguales como ciudadanos.

En esto último, como se apuntaba más arriba, la comunidad política se distingue claramente de la comunidad familiar. La comunidad familiar no es una comunidad de libres e iguales, porque está esencialmente marcada por la satisfacción de necesidades. Básicamente, los cónyuges se necesitan entre sí y los hijos necesitan de sus padres. Ciertamente, llegados a la mayoría de edad, todos ellos son iguales ante la ley. Pero en el interior de la comunidad familiar no hay igualdad sino diferencia, y precisamente por esto las relaciones que se dan entre ellas tampoco son políticas. En consecuencia, entre ellos «no puede haber justicia política de los unos respecto de los otros, sino sólo justicia en cierto sentido y por analogía»[20].

En efecto, «hay justicia... para aquellos cuyas relaciones están reguladas por una ley»[21]. Sin embargo, según Aristóteles, sólo «tienen ley de modo natural aquellos que son iguales en el mando y en la obediencia»[22]. Tal cosa es en principio posible en el seno de la comunidad política —y en eso precisamente consiste la noción de ciudadanía[23]; pero no lo es en el caso de las relaciones intrafamiliares, en donde los

---

[19] EN, X, 9, 1181 b.

[20] EN, V, 6, 1134 b 14-15.

[21] EN, V, 6, 1134 a 26-31.

[22] EN, V, 6, 1134 b 14-15.

[23] «Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno». Pol, III, 1, 1275 a 6. Por esa razón dice Aristóteles que ser ciudadano es una magistratura indefinida, lo cual es sobre todo cierto de los regímenes democráticos. «Pero la definición de ciudadano admite una corrección; en los demás regímenes el magistrado indefinido no es miembro de la asamblea y juez, sino el que corresponde a una magistratura determinada; pues a todos estos o a algunos de ellos se les ha confiado el poder de deliberar y juzgar sobre todas las materias o sobre algunas. Después de esto resulta claro quién es el ciudadano: a quien tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial, a ése llamamos ciudadano de esa ciudad; y llamamos ciudad, por decirlo brevemente, al conjunto de tales ciudadanos suficientes para vivir con autarquía». Pol, III, 1, 1275 b 12.

padres tienen por naturaleza autoridad sobre los hijos. Por eso, sólo en el caso de la relación entre marido y mujer admite Aristóteles un cierto concepto de justicia, la justicia doméstica, que no obstante se distingue también de la justicia política propiamente dicha[24].

Ciertamente, tratándose de relaciones familiares, parece que la justicia es poco y —como se ha expuesto en el capítulo anterior— se ha de hablar mejor de amistad. A fin de cuentas, «cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad». Y, con todo, es cierto también, que, conforme a todas las apariencias, «son los justos los que más capaces son de amistad»[25], y «es natural que la justicia crezca juntamente con la amistad, puesto que las dos se dan en los mismos y tienen la misma extensión»[26]. En todo caso, la amistad requiere comunidad de vida: sin esto último no puede desarrollarse la amistad, y por eso los distintos tipos de comunidad se encuentran en la base de los distintos tipos de amistad. Así, al lado de una amistad basada en la superioridad —como se da, por ejemplo, entre padres e hijos— hay una amistad cívica, como la que debe darse entre ciudadanos libres e iguales.

d) Complementariedad de familia y ciudad en la educación

Como vemos, importa mucho ni confundir ni separar la lógica familiar y la lógica política, pues se trata de dos lógicas distintas. La distinción entre ellas, sin embargo, no excluye su complementariedad. Al contrario: lógica familiar y lógica política son recíprocamente complementarias si consideramos las cosas por relación al fin último de la ética: hacer de un hombre un buen hombre.

En efecto: para llegar a este fin —hacer de un hombre un buen hombre— hace falta que el niño reciba la educación apropiada desde pequeño, de tal manera que luego, en su edad adulta, viva «entregado a buenas ocupaciones», y no haga «ni contra su voluntad ni voluntariamente lo que es malo». Todo ello, sin embargo, «no será posible más que para los que vivan conforme a cierta inteligencia y orden recto que disponga de fuerza». Y es precisamente en este punto donde se advierte un aspecto de esa complementariedad entre familia y política que resulta necesaria para el logro de la vida humana, pues, como observa Aristóteles, «las órdenes del padre no tienen fuerza ni obligatoriedad, ni en general las de ningún hombre aislado, a menos que sea

---

[24] Cf. EN, V, 6, 1134 b 16.
[25] Cf. EN, VIII, 1, 1155 a 26-29.
[26] EN, VIII, 9, 1160 a 6-8.

rey o algo semejante; en cambio, la ley tiene fuerza obligatoria y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia»[27].

Aristóteles considera que familia y ciudad contribuyen cada una a su modo a la realización del bien humano, es decir, a que todo hombre llegue a ser un buen hombre, lo cual supone, entre otras cosas, la formación para la vida política. Ciertamente, él también observa que si la ciudad descuida estas cuestiones, «debe corresponder a cada uno encaminar a sus hijos y a sus amigos a la virtud, y el poder hacerlo, o al menos proponérselo»[28]. En realidad, esta tarea es siempre competencia especial de los padres y amigos, pues por su proximidad y cercanía están en mejores condiciones de acertar en los casos particulares. Con todo, su opinión es que podrá ocuparse mejor de cada caso individual el que sepa en general qué conviene a todos, y en principio éste es el legislador, aunque este conocimiento sea también conveniente para padres y educadores.

En efecto: aunque el padre y el educador atienden primero al bien del individuo, en la medida en que el individuo humano no se perfecciona sino por referencia a la comunidad política en la que ha de vivir, esto implica que la tarea educativa no será exitosa a menos que se tenga ante los ojos el bien común; por otra parte, aunque el legislador ha de atender primero al bien común, no ha de perder de vista tampoco que dicho bien común, para serlo, ha de ser perfectivo del hombre individual y que, por eso mismo, sus disposiciones acerca de la educación[29] habrán de discurrir en conformidad con la naturaleza humana.

Sin duda, dado que la labor del legislador supone inevitablemente una interferencia en la vida moral del individuo, es importante contar con un criterio que permita distinguir educación de manipulación o corrupción, y este criterio, implícito en todo razonamiento práctico, no es otro que la naturaleza. En efecto, como bien dice Aristóteles, «no es lo mismo ser hombre bueno y ser buen ciudadano de un régimen cualquiera»[30], pues hay regímenes corruptos que promulgan leyes en consonancia con el régimen y cuya corrupción, no obstante, es reconocible, precisamente porque violentan la base natural de la convivencia humana —lo que podríamos llamar el sentido natural de justicia, el cual no es sin más relativo al régimen político determinado[31], aunque tampoco ajeno por entero a él.

---

[27] EN, X, 9, 1180 a 15-22.

[28] EN, X, 9, 1180 a 31-36.

[29] EN, V, 2, 1130 b 27.

[30] EN, V, 2, 1130 b 29-30.

[31] En cambio, según dice Aristóteles, «todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta». Pol, III, 6, 1279 a 11.

3. Derecho natural y legal

Según Aristóteles el derecho natural se distingue del derecho legal, pero conforma con él lo que llamamos derecho político. Así escribe, «la justicia política se divide en natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza, independientemente de que lo parezca o no, y legal la de aquello que, en un principio da lo mismo que sea así o de otra manera, pero que una vez establecido ya no da lo mismo»[32].

Como vemos, en las palabras de Aristóteles el derecho natural aparece como parte del derecho político. Es, por tanto, un derecho presente y operativo en la *polis*, entre los ciudadanos libres e iguales. No es un derecho pre-político, innato o caído del cielo, como un código abstracto al que hubiera que mirar a la hora de promulgar el derecho legal o examinar su justicia; sino que es un derecho implícito en el razonamiento práctico del hombre históricamente situado y que, no obstante, se distingue por su origen del derecho puramente legal. Podríamos decir que, en ausencia de condicionamientos ideológicos o partidismos tiránicos, el derecho legal, para Aristóteles, se limita a concretar o determinar los límites de lo justo y lo injusto en una sociedad determinada. Haciendo esto, incorpora ya lo previsto por el derecho natural. Este pensamiento está asimismo implícito en la tesis tomista según la cual se ha de juzgar siempre conforme a leyes escritas:

«El juicio no es otra cosa que cierta definición o determinación de lo que es justo; mas una cosa se hace justa de dos modos: bien por su misma naturaleza, lo que se llama derecho natural, o bien por cierta convención entre los hombres, lo que se denomina derecho positivo... Las leyes, no obstante, se escriben para la declaración de ambos derechos, aunque de diferente manera. Pues la ley escrita contiene el derecho natural, mas no lo instituye, ya que éste no toma fuerza de la ley sino de la naturaleza: pero la escritura de la ley contiene e instituye el derecho positivo, dándole fuerza de autoridad. Por eso es necesario que el juicio se haga según la ley escrita, pues de otro modo el juicio se apartaría ya de lo justo natural, ya de lo justo positivo»[33].

En ese texto, Santo Tomás distingue oportunamente entre la *institución* del derecho y su presencia o *uso* por parte del hombre. No cabe duda de que, desde esta última perspectiva, el ciudadano tan pronto usa el derecho natural como el positivo. En realidad, más bien habría que decir que, ordinariamente, siempre que el ciudadano *usa* el dere-

---

[32] EN, VI, 7, 1134 b 18-24.

[33] S.Th.II.II.q. 60, a. 5, sol.

cho positivo, hace uso también del derecho natural. Sin embargo, tal cosa no quiere decir que la *fuente* de ambos derechos sea la misma, o que hayan sido instituidos de la misma manera. Pues mientras que el derecho legal o positivo toma su fuerza y su origen de la convención de los hombres, el derecho natural toma su fuerza y su origen de la naturaleza —es decir, de la razón natural, de la razón que se hace cargo de los fines-bienes a los que apuntan nuestras inclinaciones. Por eso, en la respuesta a la primera objeción del mismo artículo, Santo Tomás observa:

«Así como la ley escrita no da fuerza al derecho natural, tampoco puede disminuírsela o quitársela, puesto que la voluntad del hombre no puede cambiar la naturaleza. Por lo cual, si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta, y no tiene fuerza para obligar, pues el derecho positivo sólo es aplicable cuando es indiferente ante el derecho natural el que una cosa sea hecha de uno u otro modo... De ahí que tales escrituras no se llaman leyes, sino más bien corrupciones de la ley, y, por consiguiente, no debe juzgarse según ellas»[34].

Santo Tomás está pensando obviamente en las «leyes inicuas». Este nombre se reserva, precisamente, a las leyes que contrarían el derecho natural «o siempre o en el mayor número de los casos»[35]. Ahora bien: tal y como él mismo observa, también se iría contra el derecho natural en el caso de que nos empeñáramos en observar una ley escrita que en principio es justa, pero que, aplicada a un caso determinado, en el que concurren circunstancias especiales, no lo es[36]. Santo Tomás se refiere a aquellos casos cuyo recto juicio requiere el ejercicio de la equidad o *epiqueya*. Esta virtud, como sabemos, no es una virtud diversa de la misma justicia, pero sí representa una forma de justicia más elevada que la justicia legal, por cuanto se introduce precisamente para corregir el posible defecto derivado de aplicar la ley escrita en casos determinados.

---

[34] S.Th.II.II.q.60, a. 5 ad 1.

[35] S.Th.II.II.q.60, a. 5 ad 2.

[36] «Así como las leyes inicuas por sí mismas contrarían el derecho natural, o siempre o en el mayor número de casos, de igual modo las leyes que son rectamente establecidas son deficientes en algunos casos, en los que, si se observasen, se iría contra el derecho natural. Y por eso, en tales casos, no debe juzgarse según la literalidad de la ley, sino que debe recurrirse a la equidad, a la que tiende el legisalador. De ahí que diga el Jurisperito: 'Ni la razón de derecho ni la benignidad de la equidad sufren que lo que se ha introducido en interés de los hombres sea interpretado de una manera demasiado dura en contra de su beneficio, desembocando en severidad. En tales casos, aun el mismo legislador juzgaría de otra manera, y si lo hubiera previsto lo habría determinado en la ley». S.Th.II.II.q.60, a. 5 ad 2.

A la equidad o epiqueya, como sabemos, se había referido Aristóteles en términos parecidos: «lo equitativo es justo, pero no en el sentido de la ley, sino como una rectificación de la justicia legal. La causa de ello es que la ley es universal, y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo universal. (...) Por tanto, cuando la ley se expresa universal y surge a propósito de esa cuestión algo que queda fuera de la formulación universal, entonces está bien, allí donde no alcanza el legislador y yerra al simplificar, corregir la omisión, aquello que el legislador mismo habría dicho si hubiera estado allí y habría hecho constar en la ley si hubiera sabido. Por eso lo equitativo es justo, y mejor que una clase de justicia; no que la justicia absoluta, pero sí que el error producido por su carácter absoluto»[37].

Pues bien: el hecho mismo de que podamos discutir la justicia o injusticia derivadas de aplicar una ley en principio justa a un caso determinado es indicativo de que la justicia legal no es la última palabra en asuntos de justicia. La existencia de la equidad es una confirmación indirecta de la existencia de un derecho natural no siempre codificable, pero operativo. Ese derecho natural es el que usamos espontáneamente en todos aquellos casos no cubiertos todavía por el derecho legal, y que a menudo nos llevan a hablar de «vacíos legales» y reclamar una codificación. En esto último, por lo demás, debemos reconocer un rasgo del mismo derecho natural[38].

En efecto: el derecho natural, tal y como lo entienden Aristóteles y Tomás de Aquino, no es un derecho ahistórico, sino que está llamado a concretarse y tomar una forma histórica determinada mediante su positivización en distintos códigos legales, en la medida en que dichos códigos persigan realmente introducir orden en las relaciones que se dan entre los miembros de una comunidad determinada. Esto es así porque lo que sea justo en tales relaciones no puede determinarse absolutamente *a priori*. A esto obedecen unas palabras de Aristóteles que, de otro modo, serían realmente oscuras: «para nosotros, hay una justicia natural, y, sin embargo, toda justicia es variable: con todo, hay una justicia natural y otra no natural. Pero es claro cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural y cuál no es natural sino legal o convencional, aunque ambas sean igualmente mutables»[39].

A pesar de haber escrito poco antes, en el mismo lugar, que «lo que es por naturaleza es inmutable y tiene en todas partes la misma

---

37 EN, V, 10, 1137 b 10-27.

38 Cf. González, A.M. «Dos visiones del derecho. La epiqueya en Aristóteles y en Kant», *Persona y Derecho*, vol. 46, 2002, 235-264.

39 EN, V, 7, 1134 b 29-33.

fuerza, lo mismo que el fuego quema tanto aquí como en Persia», Aristóteles no tiene inconveniente en aceptar que «toda justicia es variable». Santo Tomás no le va a la zaga, y así escribe en su comentario: *«apud nos homines, qui inter res corruptibiles sumus, est aliquid quidem secundum naturam, et tamen quicquid est in nobis est mutabile vel per se vel per accidens»*[40]. Lo cual no le impide afirmar la existencia de un derecho natural que vale para todos los hombres. El único modo de entender ambas afirmaciones conjuntamente es advertir, por un lado, que la definición de hombre como animal social supone admitir tantas realizaciones positivas de la naturaleza humana como formas sociales se den a lo largo de la historia. Y advertir, por otro, que eso no anula la idea de derecho natural, que perdura, precisamente, como criterio negativo: hay acciones que, no importa cuáles sean las determinaciones históricas de la naturaleza humana, ni cuáles sean los razonamientos acerca de lo más útil para la convivencia humana, jamás podrán considerarse naturales, porque, lejos de constituir una concreción de algo que la naturaleza deja indeterminado, entrañan una contradicción directa a los bienes que reconocemos positivamente incoados en nuestras inclinaciones naturales.

Como hijos de la modernidad, nosotros podemos sentir el impulso de completar la doctrina clásica del derecho natural con una afirmación más neta de la dignidad de la persona humana, que excluya toda consideración puramente instrumental del ser humano y permita, en consecuencia, reconocer a todo hombre biológicamente humano como sujeto de derechos políticos y sociales. Como sabemos, este pensamiento fue introducido en la edad moderna con las distintas teorías de derechos naturales y codificado después en las posteriores declaraciones universales de derechos humanos. Entre los introductores de esta idea revolucionaria no fueron pocos los que apelaron a fuentes bíblicas y cristianas de las que, en su opinión, no se habían extraído las conclusiones oportunas[41].

Sin embargo, el avance en esa dirección ha sufrido un abrupto retroceso en nuestro tiempo, con la negación de tales derechos a los no nacidos, a pesar de su condición biológicamente humana. Asimismo, la pérdida del contexto clásico del derecho natural, con su definición del marco mínimo del bien común, ha significado la introducción de una peligrosa equivocidad en el recurso a los derechos humanos, que, en nuestros días tan pronto son invocados para defender una cosa como la contraria. De esto último tenemos un claro ejemplo en el

---

[40] In V Ethic. lib. 5 l. 12 n. 11, n. 73730.

[41] Cf. González, A. M., «Human rights. Resuming the philosophical perspective», inédito.

debate sobre la eutanasia: cuando se empieza a hablar de derecho a la muerte en el mismo plano del derecho a la vida, se apela a una concepción altamente individualista del derecho que, en última instancia, amenaza por su base todo el orden jurídico.

En efecto: al suponer que cualquier deseo individual debe encontrar eco en el ordenamiento jurídico, este último deja de ser automáticamente el garante del bien común para convertirse en árbitro dispensador de supuestos beneficios individuales. Sin embargo, este movimiento es todo menos inofensivo, porque conlleva la negación de un bien humano común, del que la vida, pero no la muerte, es parte integrante y esencial: un bien común por referencia al cual unas decisiones sean más justas que otras. Ahora bien: precisamente porque la vida, pero no la muerte, es parte integrante del bien común humano, cuando se invoca un presunto derecho a la muerte se asume que no hay bien común, o que dicho bien común no tiene propiamente contenido objetivo alguno; se asume, en definitiva, que sólo hay visiones subjetivas o intereses individuales, más o menos cambiantes, que tan pronto se pueden inclinar por la vida como por la muerte; y que la tarea de la autoridad es arbitrar entre tales preferencias o intereses.

Esta visión de las cosas puede sostenerse, en teoría, sobre la base de un liberalismo extremo que disfraza de amor a la libertad individual la falta de amor por la vida propia o ajena tan pronto no reúne ciertas condiciones de calidad. En la práctica supone introducir una auténtica inversión de valores: una vez se aceptara el presunto derecho a la muerte en un ordenamiento jurídico, o —sin llegar tan lejos— una vez se despenalizara la eutanasia, cualquier enfermo cuyos cuidados exijan un esfuerzo notable por parte de sus familiares queda indefenso frente a la presión social que más o menos tácitamente le incita a solicitar la eutanasia y, de este modo, liberar a sus queridos familiares de la engorrosa tarea de cuidarle. El que a la vista de los esfuerzos de la familia o del estado no eligiera morir sería tachado de egoísta. Con ello, la inversión de valores es completa.

4. Cuestiones actuales

En la medida en que el proceso de modernización lleva aparejado un proceso de individualización, la noción de bien común tiende a desaparecer del horizonte ético del agente. De ello se sigue un empobrecimiento notable de la vida humana, pues el hombre sólo alcanza su plenitud característica en la medida en que se relaciona con sus semejantes y funda con ellos una comunidad basada en la palabra, en la conversación sobre lo justo y lo injusto, lo útil y lo nocivo.

En efecto: tal y como hemos visto, la comunidad propiamente humana sólo existe en la medida en que la palabra no es simple instrumento retórico al servicio de intereses particulares, sino medio para comunicar lo verdadero y lo justo. De ahí que el relativismo amenace por su base toda forma propiamente humana de convivencia. Donde se desvanece el interés por la verdad, florecen otros intereses, que no son capaces de fundar comunidades abiertas. Pero —alguien podría objetar: ¿acaso la verdad funda comunidades abiertas? ¿No tenemos más bien experiencia de lo contrario? Formulando esta pregunta, retomamos una de las cuestiones que dejamos apuntada al comienzo de este capítulo.

a) Fundamentalismo y relativismo

El término «fundamentalista», tal y como lo uso aquí, no tiene particulares connotaciones religiosas. Más bien lo tomo en su significado más estrictamente etimológico, según el cual «fundamentalista» es todo aquel que se atiene a los fundamentos, pero renuncia a desarrollarlos racionalmente, recabando de los demás un asentimiento no justificado con razones. Desarrollar los fundamentos, en efecto, es la obra de la razón, por cuanto ésta es una potencia discursiva, cuya tarea más propia es ciertamente discurrir de principios a conclusiones y de conclusiones a principios. Tal tipo de discurso recibe el nombre de «ciencia» cuando nos movemos en el plano teórico, y de «prudencia» cuando nos movemos en el plano práctico. Desde esta perspectiva, lo que define al fundamentalismo es más la renuncia a o la incapacidad de articular racionalmente las propias convicciones, que el hecho de que tales convicciones sean de naturaleza religiosa.

Ahora bien: desde este punto de vista, el propio relativista constituye también un tipo de fundamentalista. Pues el relativista tiene tal vez sus razones, pero al pensar que cada uno tiene, asimismo, las suyas, y asumir también que ninguna tiene por qué ser en principio más relevante que las demás, indirectamente eleva a única razón relevante su propio relativismo. A partir de aquí, su única diferencia con el fundamentalista es ya sólo de índole práctica y provisional. Pues mientras que el fundamentalista no renuncia en principio a hacer valer sus ideas de modo violento, el relativista parece rechazar en principio tal recurso a la violencia. Con todo, su postura negadora de la verdad entraña también una violencia a la naturaleza de las cosas: si ninguna opinión puede ser, en principio, más verdadera que la contraria, entonces el uso de la palabra pierde toda virtualidad

comunicadora en un doble seentido: ni comunica nada verdadero ni funda verdadera comunidad. En esas condiciones, el uso de la palabra ya no puede tener sino una finalidad retórica: persuadir al otro de mis opiniones, y, en última instancia de mis intereses. El relativismo se convierte así en una excusa para que el más fuerte domine al más débil.

Frente a ambas posturas tiene importancia destacar la racionalidad del planteamiento clásico, para el cual sólo puede haber comunidad si hay razones compartidas, de las cuales unas son convencionales, mientras que otras son naturales. La doctrina clásica del derecho natural, en efecto, constituye un marco irrenunciable a la hora de encontrar razones compartidas.

Ciertamente, como doctrina moral y no sólo jurídica, la doctrina de la ley natural abarca más cosas que el derecho natural. Así, aunque Santo Tomás hace suya la doctrina clásica del derecho natural, en su breve exposición de los bienes asociados a la inclinación racional se permite llamar la atención sobre un aspecto peculiar, que no se encuentra igualmente destacado en aquél planteamiento: el deber de evitar la ignorancia y, por tanto, de buscar la verdad. Dicho deber es una exigencia que nos hace la ley natural y que no se puede sin más traducir en términos jurídicos —con los que se define la relación con otros. Con todo, aquella exigencia de ley natural se encuentra en la base del mismo sistema jurídico porque, si decae la búsqueda de la verdad, fácilmente la vida social es presa de consideraciones de otro tipo —meramente pragmáticas y, en última instancia equilibrios de poder. Entramos así en el círculo vicioso característico de la sociedad relativista, porque es un hecho que el deber de buscar la verdad puede también ser estimulado o, por el contrario, debilitado, como consecuencia del aprecio o falta de aprecio público por la verdad.

Al mismo tiempo, el hecho de que Santo Tomás hable de la verdad como algo que ha de ser buscado supone admitir un derecho a la búsqueda, y, por tanto, la libertad de buscar. Frente a posturas fundamentalistas, que exigen un reconocimiento no argumentativo de un cuerpo de verdades, se ha de recordar que la vida política, en sentido estricto, aunque ciertamente supone el interés por la verdad, como algo de ley natural, no supone más verdades efectivamente compartidas que aquellas que se conocen como «derecho natural».

Ciertamente, el desarrollo histórico puede conducir a que una comunidad concreta edifique su vida social sobre un cuerpo más amplio y profundo de verdades y, en la medida en que tales verdades sean asimiladas e incorporadas al modo de vida, pasarán a formar parte del derecho común no escrito, que es tanto como decir un derecho natural

en sentido derivado. En efecto: preguntado sobre si la ley *natural* puede cambiar, Santo Tomás responde: «el cambio puede concebirse de dos maneras: primero, porque se le añade algo. Y en tal sentido nada impide que la ley natural cambie, pues de hecho son muchas las disposiciones útiles para la vida humana que se han añadido a la ley natural, tanto por la ley divina como, incluso, por las leyes humanas»[42]. En esas palabras va implícito que los progresos de la ley humana, en la medida en que ésta es justa y se orienta al bien común, pueden considerarse de ley natural.

Pero el desarrollo histórico también puede conducir a un cambio en este último aspecto. Así, preguntado sobre si la ley *humana* puede cambiar, Santo Tomás contesta: «la ley humana es un dictamen de la razón de acuerdo con el cual se dirigen los actos humanos. De aquí que para cambiarla legítimamente puedan darse dos motivos: uno por parte de la razón y otro por parte de los hombres cuyos actos la ley regula. Por parte de la razón, porque parece connatural a la razón humana avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto... y así vemos... que los primeros que intentaron descubrir algo útil para la constitución de la sociedad humana, no pudiendo por sí solos tenerlo todo en cuenta, establecieron normas imperfectas y llenas de lagunas, que luego fueron modificadas y sustituidas por otras con menos deficiencias en el servicio del bien común. A su vez, por parte de los hombres cuyos actos regula, la ley puede ser legítimamente modificada por el cambio de las condiciones humanas, que en sus diferencias requieren tratamientos diferentes»[43].

De acuerdo con estas palabras, parece claro que no todo cambio en la legislación es ilegítimo: si bien es cierto que hay cambios irracionales e injustos, porque no sirven al bien común, hay otros que pueden resultar necesarios cuando se producen cambios notables en la constitución de la población, acaso porque se incorporan a la comunidad personas procedentes de otras tradiciones y con convicciones más sólidas que las de la comunidad autóctona. En estos casos, parece inevitable una redefinición del orden público que en todo caso habrá de fraguarse al hilo de aquella conversación sin la cual no hay posibilidad alguna de constituir una comunidad, y que tiene como inmutable punto de referencia la ley natural.

Con las últimas consideraciones ya hemos adelantado alguna clave para abordar la otra cuestión que dejamos apuntada al inicio del capítulo, a saber, la controversia entre universalismo y culturalismo.

---

[42] S.Th.I.II.q.94, a. 5.
[43] S.Th.I.II.q.97, a. 1.

b) Universalismo y culturalismo

A grandes rasgos, el conflicto puede definirse en los siguientes términos: mientras que el universalista sostiene que hay razones universales que pueden ser compartidas por todos, con independencia de su procedencia cultural, el culturalista objeta que esas razones universales son universales sólo en apariencia, puesto que, en realidad, son fruto de una cultura particular —la cultura occidental— que histórica, y, por tanto, contingentemente ha manifestado una peculiar inclinación a formular conceptos universales y subsumir bajo ellos las experiencias absolutamente particulares de otras culturas, con otras visiones del ser humano y otras visiones de la justicia.

Conviene advertir que el culturalista —que no es sino un relativista cultural— argumenta desde una posición teórica que en gran medida obtiene su fuerza de la sustantivización del concepto de cultura. Es decir, argumenta como si la cultura fuera una realidad estática, como si no fuera una realidad práctica configurada y configurable al hilo de las soluciones teóricas y prácticas de una determinada comunidad humana a los diversos retos que le plantea la naturaleza o la historia.

Ahora bien: precisamente la convivencia de personas de diversa procedencia cultural en una misma sociedad, así como la presencia de comunidades culturales diversas bajo un mismo marco político, constituye un reto práctico sin precedentes para todos los implicados: para aquellas personas y sus comunidades, así como para la comunidad cultural autóctona.

El hecho de que sea un reto práctico convierte en secundario el conflicto entre universalismo y culturalismo tal y como ha sido planteado más arriba, en términos más bien teóricos. Pues desde un punto de vista práctico la cuestión no es ya si las minorías culturales pueden o no pueden compartir ideas universales de justicia, o si tienen otras ideas de justicia, sino pura y simplemente bajo qué condiciones podemos convivir de tal manera que no nos ofendamos recíprocamente y no vivamos como extraños entre nosotros. Es decir, cómo construir una comunidad más allá o a través de nuestras diferencias.

Y, en este punto, me parece, no cabe renunciar a alguna forma de universalismo. La cuestión es determinar los rasgos de tal universalismo, y a este propósito sí me parece útil, como ya he hecho en alguna otra ocasión, distinguir entre universalismo utópico y universalismo tópico[44].

---

[44] Cf. González, A. M., «El compromiso multicultural», en Expertos en sobrevivir. Ensayos ético-políticos, Eunsa, Pamplona, 1998, pp. 43-77.

Bajo universalismo utópico entiendo toda aquella propuesta que cifra las esperanzas de entendimiento recíproco en un discurso racional desligado de la conversación y trato humano entre las partes implicadas. Por el contrario, lo que he llamado universalismo tópico, arraiga en la propia dinámica de la vida humana socialmente situada, y apela desde el principio a una racionalidad práctica que surge por vez primera en el trato, noción que, cuando se entiende correctamente, lleva implícita la referencia a la naturaleza humana, así como a los bienes que pertenecen a la integridad de dicha naturaleza.

Ciertamente, el modo de incorporar esos bienes varía de una cultura a otra. Pero, en la medida en que cada cultura constituye una realización, entre otras posibles, de la naturaleza humana, la diversa realización de los bienes no constituye un obstáculo insalvable para la comunicación intercultural; únicamente requiere un empeño mutuo en el recíproco entendimiento, es decir, trato, así como el empeño por evitar todo daño. En esta labor, la común naturaleza humana nos proporciona la orientación mínima sobre lo que constituye daño y ayuda, pero es sólo mediante el trato como aprendemos a descifrar los detalles relevantes para una convivencia intercultural enriquecedora.

En todo caso, la ley que proporciona el marco para la convivencia se orienta según ese criterio básico apuntado por Tomás de Aquino: «no ofender a aquellos con los que se ha de conversar», bien entendido que, más allá de sus diversas realizaciones culturales, las pautas mínimas de lo que constituye una ofensa se encuentran incoadas en la propia naturaleza, y que ésta misma naturaleza nos pide que desarrollemos un sentido de comunidad.

5. Pluralismo y ley natural

Precisamente porque el hombre sólo realiza su naturaleza en la medida en que participa libre y responsablemente en esa conversación que se encuentra en la base del bien común, toda postura que ponga en peligro esa conversación constituye una amenaza al bien común y, en última instancia, al hombre mismo.

Sin duda, cabe participar en la conversación sobre lo justo y lo injusto y, no obstante, violentar el bien común. Toda desobediencia de la ley constituye una amenaza de ese tipo, y, de otra manera, todo atentado contra la justicia especial, es decir, todo atentado contra los hombres con los que se ha de conversar, es también una ofensa —si bien indirecta— al bien común.

Pero lo característico del momento actual no queda recogido tanto en ese tipo de atentados contra la justicia cuanto en el cuestiona-

miento mismo de la conversación sin la cual no se puede siquiera hablar de bien común. Más arriba me refería al individualismo y al relativismo como sendas amenazas a esa conversación. Mientras que el individualismo designa una realidad sociológica, el relativismo designa una realidad cultural. En el plano político, la confluencia de ambos fenómenos se traduce en el desarrollo de un pluralismo moral que mina por su base la posibilidad de verdadera comunidad política. A partir de aquí sólo cabría hablar de asociaciones con vistas al intercambio o para garantizar derechos recíprocos.

Tal y como ha indicado Zygmunt Bauman, el fundamentalismo puede considerarse una reacción ante los riesgos implícitos en esas dos amenazas, que privan al individuo de todo respaldo comunitario y filosófico[45]. Con todo, la reacción fundamentalista constituye también una amenaza, y grave, contra la conversación constituyente de la vida social, simplemente porque, de un modo u otro viene a considerarla superflua. En esto último, el fundamentalismo delata su incompatibilidad fundamental con la política. En su deseo de contrarrestar el disolvente pluralismo moral, el fundamentalismo viene a negar el legítimo pluralismo político.

En efecto: la posibilidad de comunicar el propio pensamiento, manifestar la propia opinión sobre los asuntos que nos conciernen a todos, forma parte de la esencia misma de la vida política. Este hecho está asimismo en la base del pluralismo político, que no cabe confundir con el pluralismo moral: mientras que el pluralismo moral designa una fundamental discrepancia en el plano de los principios, el pluralismo político designa una práctica discrepancia en el plano de la soluciones a los problemas que surgen al hilo de la convivencia.

Ciertamente, los asuntos relativos a la convivencia son juzgados por cada cual desde su perspectiva peculiar, con su historia y sus intereses: pero esto no constituye de por sí un obstáculo a la convivencia, sino que es precisamente lo que se requiere para que haya conversación, y para que la determinación de lo justo, es decir, la asignación a cada uno de lo que le corresponde, no se realice sin tomar en consideración el modo en que los bienes que son objeto de discusión afectan a cada uno de los ciudadanos.

Con todo, el mismo pluralismo político requiere de un acuerdo en torno a los principios morales: hay bienes que no pueden ponerse públicamente en tela de juicio sin cuestionar a su vez las bases de la convivencia. Este solo hecho constituye un motivo ético para sustraerlos al debate político, aunque no haya inconveniente en cuestionarlos en

---

[45] Bauman, Z., *Postmodernity and its discontents,* Polity Press, 1997, p. 185.

el plano teórico, por ejemplo en un contexto académico. Así como no cabe experimentar con humanos, no cabe tampoco experimentar con las bases de la convivencia humana: tal cosa, en efecto, equivale a experimentar con los hombres, y nadie está legitimado para ello. La diferencia entre gobierno y manipulación reside precisamente en el reconocimiento de que el bien común no se constituye en contra de los bienes incoados en la propia naturaleza humana, sino sólo en conformidad con ellos, y, por tanto, respetando la ley natural.

CLAVES DE LEY NATURAL

Desde que en los años setenta tuviera lugar la llamada rehabilitación de la filosofía práctica, sobre todo de Aristóteles y de Kant, han proliferado los estudios sobre su filosofía moral, y se han iniciado investigaciones que destacan lo que ambos tienen en común.

Esta línea de investigación reclama una renovación del pensamiento moral basado en Tomás de Aquino, quien, cronológica y conceptualmente, ocupa un lugar intermedio entre ambos autores. Así, desde hace tres décadas, hay un resurgir de la filosofía moral de inspiración tomista, casi siempre en forma de un retorno a su doctrina de la ley natural, que ocupa un lugar privilegiado en la historia del pensamiento moral y jurídico.

Sin embargo, la noción de ley natural constituye en Santo Tomás algo así como *un concepto límite:* por ser ley debería ser un principio extrínseco; por ser natural, debería ser un principio intrínseco. Esta tensión es, de hecho, lo más característico de la doctrina tomista de la ley natural: el hombre es el legislador legislado.

Profundizar en la exposición tomista de la ley natural es un modo de profundizar en las tensiones que hacen de la filosofía una tarea típicamente humana. Recordar esto es más necesario en estos tiempos, en los que lo humano, y por tanto lo ético, está amenazado por el imperialismo de la razón científico-positiva.



ISBN 84-321-3580-1